TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.



INNHOLD

2. hefte *1943* *14. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legger vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens forlag, Akersgt. 47, Oslo.

Virk for tidsskriftets utbredelse!

Husk å betale kontingent!

«DEN YPPERLIGSTE VEG»

TIL FORTOLKNINGEN AV 1 KOR 13

Av Olaf Moe.

Det berømte trettende kapitel i Paulus' første brev til korintierne synes i det store og hele ikke å framby særlige vanskeligheter for forståelsen. Bortsett fra 13, 1 som jeg delvis har behandlet i dette tidsskrift i 1942, side 191—193, kan man kun på et par enkelte punkter tale om noen *større* uenighet blant fortolkerne, nemlig når det spørres om tilknytningen av kap. 13 til kap. 12, slik den er gitt i 13, 31 b, og om betydningen av kapitlets slutningsvers, 13, 13: hva vil det si at tro og håp forblir ved siden av kjærligheten? Imidlertid er de eksegetiske problemer som her reiser seg, slett ikke periferiske. Hvor viktig spørsmålet om forbindelsen mellom 12, 31 b og 13, 1 ff. i virkeligheten er, framgår allerede derav at uklarheten vedkommende overgangen fra kap. 12 til kap. 13 har ført enkelte nyere forskere til å skille ut kap. 13 som et senere innskudd i avsnittet om nådegavene (kap. 12—14), enten de no betrakter det som hørende hjemme på et annet sted i brevet (*J. Weiss,* i Meyers kommentar til 1 Kor) eller endog anser det som upaulinsk (*Edv. Lehmann* og *A. Fridrichsen*).[1]) Og når utleggerne er så uenige om forståelsen av μένει v. 13, henger vel også det sammen med manglende klarhet i oppfatningen av hele kapitlets sammenheng. Derfor turde en nærmere undersøkelse av denne være påkrevd.

I.

Etterat Paulus i kap. 12 har forklart sine lesere hvorfor de overordentlige nådegaver er og må være ulike fordelt, har han i 12, 31 a

1) Theol. Studien u. Kritiken 1922, s. 55 ff. Fridrichsen har for øvrig senere tatt denne påstand tilbake. Se *N. A. Dahl,* Kjærlighetens høisang, 1936, s. 10 ff.

formanet dem til å strebe etter de største (resp. de beste) nådegaver. Skjønt den ulike begavelse beror på Guds suverene vilje (v. 11), er det ikke apostelens mening at enhver kristen simpelthen skal slå seg til ro med den nådegave og tilsvarende tjeneste han no engang har fått; leserne kan og skal ivre for (ζηλοῦτε) — ved bønn og arbeid — å oppnå en høgere charismatisk utrustning. Istedenfor τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα, som Nestle leser (med Tisch. Hort og Weiss etter de beste håndskrifter), finnes også den vel bevitnede lesemåte κρείττονα. Den siste er for så vidt mest i apostelens ånd som han jo selv mener at de kristne bør spørre nettopp om hva som er de *beste* nådegaver, dvs. de som er gagnligst for menigheten (12, 7) eller best tjener til dens oppbyggelse (14, 12). Men det er no først i kap. 14 han utvikler denne tanke. Foreløpig stiller han seg på korintiernes standpunkt og medgir at de både kan og skal ha den oppdrift i seg at de streber etter de største nådegaver. Lesemåten μείζονα tør da likevel være den opprinneligste.

Men hvordan er så fortsettelsen, 12, 31 b, å forstå? Både grammatisk og logisk er her forskjellige tolkninger mulige. I hovedsaken kan de dog reduseres til to: 1) ἔτι hører til verbet (δείκνυμι) og καθ' ὑπερβολήν er et superlativ eller forsterket positiv hørende til ὁδόν: «Og ennu (dessuten) viser jeg dere en overvettes god veg» eller: «den ypperligste veg». Så vår eldre bibeloversettelse med en rekke eldre og nyere fortolkere,[2]) sml. Brorsons sangvise utsettelse av 1 Kor 13 (Landstads reviderte nr. 549). 2) ἔτι forbindes med καθ' ὑπερβολήν og dette forståes som komparativ til ὁδόν: «Og en enno bedre veg viser jeg eder» — så vår nye bibeloversettelse som her følger Vulgata (adhuc excellentiorem viam) og Luther.[3])

Til den første oppfatning av konstruksjonen svarer best den forståelse av meningen som f. eks. Bengel gir uttrykk for: til formaningen om å strebe etter de største eller beste nådegaver føyer Paulus enno en anvisning om vegen til å oppnå dem; det er kjærligheten som vil lære leserne den rette vurdering av forholdet mellom charismerne og den rette bruk og streben etter dem.[4]) Mot denne fortolkning av 12, 31 b må en dog straks innvende at den kun dårlig stemmer med innholdet av kap. 13, som ikke går ut på noen påvisning av kjærlighetens betydning som norm for nådegavenes verdsettelse og anvendelse, og heller ikke stemmer den med apostelens konklusjon 14, 1, hvor formaningen: Streb etter de åndelige gaver! som gjenopptar 12, 31 a, ved δέ blir stilt i en viss

2) Sml. den svenske bibel av 1917: «Och nu vill jag ytterligare visa eder en väg, en övermåttan härleg våg.» — 3) Likeså den nye danske prøveoversettelse av N. T. 1942: «En endnu ypperligere vei.» — 4) Så både en eldre fortolker som Chrysostomus og nyere som Meyer, Heinrici og B. Weiss.

motsetning til formaningen: Jag etter kjærligheten! I virkeligheten gjør 14, 1 a og b det klart at det i 12, 31 a og b er tale om to av hverandre uavhengige «veger»: å ivre for de største nådegaver er én veg, å jage etter det gode som prises i kap. 13, kjærligheten, er en annen veg og det en enno bedre.

Riktignok kan en tilrettelegge seg den førstnevnte språklige tolkning av 12, 31 b slik at den saklige forståelse blir en annen enn ovenfor omtalt. Man kan nemlig ta ὁδόν δείκνυμι simpelthen = jeg gir eder en (ypperlig) leveregel, eller man kan bestemme vegens mål annerledes enn Bengel med flere, f. eks. som fullkommenhet eller salighet. Men i så fall blir her dog faktisk en sidestilling og sammenlikning av to veger, og dermed kommer en da i grunnen tilbake til den allerede av de eldste fortolkere hevdede komparative oppfatning av καθ' ὑπερβολήν og tolkningen av ἔτι som en gradering av komparativet: en enno ypperligere veg.[5]) At denne komparative oppfatning av καθ' ὑπερβολήν er språklig berettiget, bevises foruten av Vulgatas oversettelse, best av at en gresk fortolker som Chrysostomus omskriver komplementet med det adjektiviske partisipp ὑπερέχουσαν som helt svarer til Vulgatas «excellentiorem».

Det eksegetiske hovedspørsmål blir imidlertid hvorledes vi skal forstå substantiivet ὁδόν. I og for seg kan man godt med flere fortolkere ta det som et alminnelig uttrykk for livsveg eller levevis og henvise til at talemåten «å vise en veg» ofte brukes = å gi en lære, en vegledning, leveregel, uten at det nærmere skal spørres om vegens eller livets mål.[6]) Paulus vil no gi leserne en undervisning, sier Schlatter, som overgår alt hva han hittil har lært dem.[7]) Men ved nærmere overveielse kan vi neppe bli stående ved denne ubestemte oppfatning av uttrykket her. Selve bildet av vegen framkaller uvilkårlig spørsmålet: hvor hen? Dernest krever forbindelsen mellom v. 31 a og v. 31 b at der må være tale om et felles mål, ellers vilde det være urimelig å tale om en enno bedre veg. Det går ikke an med Schlatter å referere sammenlikningen til det Paulus tidligere har lært eller vist dem. Og endelig framgår det av fortsettelsen 13, 1 ff. at også iveren for de største nådegaver forutsettes å ha et videre formål, kun at dette ikke nås uten kjærlighet.

Det synes da mest nærliggende å underforstå at det mål som apostelen i kap. 13 går over til å vise en bedre veg til, er *menighetens oppbyggelse*. Når han i 12, 31 a formaner leserne til å strebe

5) Mulig er det også under denne forutsetning å ta ἔτι til verbet i betydning av et logisk «endnu»: «Og endda (allikevel) viser jeg eder en bedre vei.» Men i realiteten vil dette komme vesentlig ut på det samme. — 6) Så (ifølge Godet) allerede Tertullian, og av nyere fortolkere Rückert, v. Hofmann, Holsten og Godet. — 7) Schlatter tar καθ' ὑπερβολήν superlativisk, Paulus der Bote Jesu, s. 352.

etter de største nådegaver, så forklarer han jo nedenfor i kap. 14 dette så at det er oppbyggelsen av menigheten som må være siktet for denne streben og derfor målestokken for de forskjellige nådegavers rang. Men han forutskikker da først i kap. 13 anbefalingen av kjærligheten som en enno bedre veg til det samme mål.[8]) No er det ingen tvil om at Paulus i kap. 13 også framhever de egenskaper ved kjærligheten som gjør den særlig skikket til å oppbygge menigheten, se v. 4—7. Menigheten oppbygges nemlig ikke bare ved nådegavenes anvendelse i de gudstjenestlige forsamlinger (og utenfor dem), men også ved kjærlighetens gjerninger i det daglige samkvem mellom dens lemmer, ja, mangler kjærligheten, da vil livet bryte ned hva nådegavene har bygd opp. Likevel er det ikke dette synspunkt som behersker kap. 13 i det hele. I virkeligheten anstilles ikke her noen sammenlikning melom charismernes evne til å oppbygge og kjærlighetens; apostelen nøyer seg med å skildre kjærlighetens egenart uten uttrykkelig å peke på dens velsignelsesrike virkninger på menighetslivet. Og når han til slutt kommer til sammenlikningen mellom charismene og kjærligheten, v. 9—13, er det ikke spørsmålet om deres større eller mindre oppbyggelsesverdi som drøftes, kjærlighetens avgjørende fortrin for de overordentlige nådegaver bevises derimot av dens større varighet. Men særlig må det slå en oppmerksom leser at det i kapitlets første avsnitt, v. 1—3, slett ikke er tale om kjærlighetens betydning for andre, men kun om dens verd for personen selv. Det er i grunnen påfallende at fortolkerne ikke har reflektert mer over denne eiendommelighet ved Paulus' innledning til kjærlighetens pris. Han sier jo ikke at om han har de overordentlige nådegaver i sin høyest tenkelige form, men ikke har kjærlighet, så er han intet for andre eller gagner dem intet. Han sier bare at han *selv* intet er, og at endog de høyeste ofre han kunde bringe uten kjærlighet, ikke vilde gagne ham selv noe.

Apostelen regner da åpenbart med at hans lesere streber etter de største nådegaver av hensyn til seg selv eller for selv å vinne større personlig verd og personlig gagn ved dem. Og han lar dette motiv stå ved sitt verd; det gis jo også en berettiget selvkjærlighet. Han ber dem bare å betenke at denne streben likevel forfeiler sitt mål dersom den løsrives fra ἡ ἀγάπη dvs. den egenskap som nettopp ikke søker sitt eget, men den annens beste (13, 5; 10, 24). Når der altså spørres om målet for den enno bedre veg 12, 31 b, da må svaret både i følge 12, 31 a og 13, 1 fg. bli at det består i å oppnå

8) Så hos oss *S. Odland* i Lutherstiftelsens Bibelforklaring til stedet og *J. Smemo*, Kjærligheten hos troens apostel, 1926, s. 97 fg.

virkelig betydning og verdi. Vil korintierne i sannhet bli til noe (13, 3), da kan det ikke nytte om deres streben etter nådegavene blir kronet med det aller største held; mangler de kjærlighet, da er deres betydning kun innbilt. Derfor består den beste veg til å nå det omtalte mål i å jage etter kjærligheten! (14, 1).

At Paulus i 12, 31 b tenker på en veg som er best for personligheten selv, er for øvrig en oppfatning vi ikke står alene med. Den deles av en hel rekke eldre og nyere fortolkere (i følge Godet: Tertullian, Estius, Olshausen, Rückert, v. Hofmann, Holsten og Godet selv). Dog synes den formulering som Godet gir denne tolkning, at det tales om helliggjørelsens og frelsens veg, mindre naturlig enn den mer generelle vi finner f. eks. hos v. Hofmann: en veg som bringer leseren enno videre enn den som er betegnet i 12, 31 a, altså vegen til en høgere fullkommenhet. Således også F. W. Bugge og J. Weiss.

J. Weiss, der (som ovenfor nevnt) mener at kap. 13 er et senere innskudd i kap. 12—14, fordi det angivelig ikke passer i sammenhengen, gjør med rette gjeldende at den bedre veg må være en *annen* veg til det mål som de for nådegavene ivrige lesere streber etter. Men hva vil de? De vil åpenbart nå den høyeste grad blant οἱ πνευματικοί, høydepunktet av kristendom, de vil, for å tale med 13, 2 og 3, «være noe» eller «ha nytte». Men Paulus viser dem en annen veg til dette mål. Weiss kan bare ikke finne at denne veg virkelig blir vist i kap. 13, og etter en rekke innvendinger, også mot overgangen fra 13, 13 til 14, 1, slutter han da at kap. 13 er et innskudd som opprinnelig har hørt hjemme etter kap. 8.

Denne kritikk av sammenhengen viser imidlertid bare at Weiss ikke har analysert tankegangen i kap. 13 grundig nok. Kapitlet viser virkelig en annen og bedre veg til det mål som var underforstått 12, 31 a («å være noe») enn den charismatiske, nemlig kjærlighetens, og samtidig forbereder det også den vegledning som gis i kap. 14 om hva det vil si å strebe etter de største nådegaver: etter kjærlighetens målestokk må korintierne da gi profetien fortrinet for glossolalien fordi den første oppbygger menigheten, den siste bare taleren selv.

Det kan visstnok synes paradoksalt at Paulus, når han vil anbefale kjærligheten som den høyeste verdi, kan gå ut fra et motiv som unektelig må synes å bære selviskhetens preg: trangen til egen fullkommenhet eller til å utmerke seg og vinne noe for seg selv. Men det er ikke mer underlig enn at Jesus gav sine rivaliserende og ærgjerrige disipler det råd at den som vilde bli stor blant dem, skulde være de andres tjener, og den som vilde være den første

blant dem, skulde være alles træl (Mt 20, 26 f.; Mk 10, 44). Men liksom Mesteren derved åpenbart forutsatte at under tjenesten vilde storhetsdrømmene fortrenges eller «sublimeres», således er det tydeligvis også apostelens mening at korintiernes streben etter kjærligheten vil forvandle deres selviske iver for charismerne til det syn på dem som han framholder i kap. 14. Også Herrens ord om at den som mister sitt liv, skal vinne det, tør ha foresvevet Paulus her. I virkeligheten kan man si at 1 Kor 13 er bygd opp etter den linje som er opptrukket i de nevnte Herreord. Vil noen bli virkelig stor eller «vinne sitt liv», da er vegen ikke den som det naturlige menneskes tankegang viser, hvorved man bare tenker på seg selv (v. 1—3), men vegen går om den kjærlighet som nettopp ikke søker sitt eget, men gir seg hen for andre (v. 4—7). Det er bare kjærligheten, ikke nådegavene, som evig består og derfor gir et menneske evighets verd (v. 8—13).

II.

Det er unødvendig i denne forbindelse å gjennomgå hele kapitlet i detalj; det må være nok å trekke de store linjer noe tydeligere opp og å knytte enkelte eksegetiske bemerkninger til hvert av de tre avsnitt hvori vårt stykke faller, for så vidt det kan være tvil om tankegangen.

Vi har gått ut fra at det i hele det første avsnitt, 13, 1—3, bare er tale om charismenes (og offerets) betydning for den enkelte selv og ikke om deres verdi for andre; det er ikke apostelens mening at en tale som ikke er båret av kjærlighet, i det hele er verdiløs for menigheten. At synspunktet enno er dette individuelle, er så klart for v. 2 og v. 3's del at det ikke trenges noe eksegetisk bevis for det. Hva v. 1 angår må jeg få henvise til min fortolkning i dette tidsskrift 1942, s. 191—193: Den tungetaler som mangler kjærlighet, vil ikke spørre om hans tale blir forstått, men bare om hvilket inntrykk han selv gjør som taler, om han vekker oppsikt eller beundring. Men da er han å likne med et monotont, larmende slaginstrument som i beste fall kan ledsage den virkelige musikk, men ikke frambringe den, mens han kanskje selv innbiller seg å likne en fløyte eller harpe som gir skjønne, himmelske toner (14, 7 f., sml. Apk. 14, 2 f.). Altså er det også i v. 1 tale om hva mangel av kjærlighet betyr for charismatikeren selv: han reduseres derved til en person med «mye skrik, lite ull».

Med hensyn til v. 2 skal vi bare peke på at apostelen, når han her fra tungetalen kommer til profetien, ikke sier: Om jeg *taler*

profetisk (προφητεύω) — sml. v. 1 — men bruker det ellers ikke forekommende uttrykk: «Om jeg *har* profetisk gave» (ἔχω προφητείαν), og at han fortsetter: «Om jeg *vet* alle hemmeligheter og all kunnskap (εἰδῶ . . . τὴν γνῶσιν). Dette er åpenbart ikke tilfeldig, men skal uttrykke at når kjærligheten mangler, så er det selve besittelsen av kunnskapen, ikke meddelelsen av den til andre, en legger vekt på. Men når man på det vis er blitt særlig stor i sine egne øyne, er man intet for Gud.

I v. 3 er det enno tale om charismerne, for så vidt som almissegivningen hørte til de i 12, 28 nevnte ἀντιλήμψεις (hjelpegaver). Men for øvrig danner v. 3 en klimaks idet apostelen her fra tale og viten skrider fram til handlinger som etter menneskelig målestokk nettopp skulde være utpregede beviser på kjærlighet, og hvor likevel kjærlighetens motiv er erstattet av selviskhetens. Men selv om én således brakte de største offer som tenkes kan, nytter det ham i virkeligheten intet, den påregnede lønn vil utebli.

Altså: De overordentlige nådegaver og de dertil svarende tjenester gir ikke personligheten noe virkelig verd eller noen sann vinning så lenge kjærligheten mangler. Moralen av v. 1—3 er da at den kristne som vil nå dette mål, ikke må glemme kjærligheten, men framfor alt jage etter den (14, 1).

Men jo mer apostelen i 13, 1—3 har understreket kjærlighetens betydning, dess mer spørres det om hva som er denne kjærlighets *kjennetegn*. Og det er dette spørsmål *v. 4—7* gir svaret på. Man har ofte kalt dette avsnitt en kjærlighetens pris, og i virkeligheten inneholder den skildring Paulus gir av kjærlighetens edle egenskaper tillike en lovprisning av dens høye verd. Men dette er åpenbart ikke hovedsaken for ham. Med alt det lyriske sving som utmerker denne framstilling av «agape», er der tillike noe uhyre nøkternt over den. Her tales ikke om kjærlighetens store virkninger med hensyn til menighetens oppbyggelse eller om dens heroisme. Det er meget mer dens passive egenskaper som først og sist blir framhevet: oppregningen av kjærlighetens ytringsformer begynner med dens langmodighet og slutter med dens utholdenhet (ὑπομονή), og det tales enno mer om hva kjærligheten ikke gjør enn om hva den gjør (av de femten utsagnsord om ἡ ἀγάπη er de åtte negative). Det er altså ikke apostelens mening her å gi noen abstrakt skildring av kjærlighetens vesen og verd, men hensikten med v. 4—7 er åpenbart å framheve de egenskaper ved den som var særlig skikket til å gi *korintierne* et inntrykk av hvori kjærligheten viser seg, og derunder å understreke dens motsetning til den selviskhet som så ofte lå bak deres streben etter de overordentlige nådegaver: kjærligheten

søker ikke sitt eget, men gir seg selv hen for de andre. Først da får et menneske virkelig verd når han glemmer seg selv for å tjene sine medmennesker!

At den beskrivelse v. 4—7 gir av kjærlighetens kjennetegn har en spesiell adresse til korintiermenigheten, er noe som de fleste fortolkere selvsagt har vært oppmerksomme på. Sammenlikner man v. 4—7 med brevets tidligere og etterfølgende paraenese, kan man ikke unngå å se at stykket inneholder en rekke tydelige påminnelser til leserne om deres særegne fristelser og farer ikke minst i forbindelse med deres stolthet av sin gnosis (8, 1 ff.) og deres forfengelighet i synet på nådegavene (12—14). At kjærligheten ikke er misunnelig, ikke brammer eller oppblæses, ikke ter seg usømmelig, ikke søker sitt eget — det er dyder som gjenkaller i erindringen de synder Paulus har advart imot og advarer imot like fra brevets første kapitler om partivesenet i Korint til det nærmest foregående og det følgende kapitel om nådegavene. Det er derfor ikke godt å forstå hvorledes noen har kunnet falle på å betegne kap. 13 som et upaulinsk innskudd i brevet eller endog å betrakte det som upassende i den sammenheng det står i. Ingen av delene vitner om noen synderlig dyp inntrengen i kap. 13's tankegang.

Tilbake står enno spørsmålet om hvilken betydning det *siste* avsnitt, v. 8—13, har i det heles sammenheng. Har vi rett i den analyse av denne som er gitt ovenfor, kommer apostelen her tilbake til spørsmålet om kjærlighetens verdi for personligheten selv: Det man forgjeves søker å oppnå ved den selviske streben etter de overordentlige nådegaver, vinner man på den selvfornektende kjærlighets veg. I v. 1—3 hadde han bare framhevet den negative side av saken, at de største nådegaver ikke gir personligheten noe verd eller noen vinning hvor kjærligheten mangler. Men dette skyldte han enno beviset for, og på den annen side gjaldt det å bevise at nettopp kjærligheten har denne betydning for den kristne. Derfor tilføyer han stykket v. 8—13.

Uttrykkelig er her visstnok kun tale om charismernes forgjengelighet og kjærlighetens evighet. Mens profetien og tungetalen så vel som den charismatiske kunnskap på grunn av sin stykkevise, ufullkomne art skal forsvinne når den nye, fullkomne verden kommer, så faller kjærligheten aldri bort, men blir stående tillikemed troen og håpet. De fleste nyere fortolkere oppfatter gjerne dette μένει i v. 13 så at det betegner den evige varighet: Mens de overordentlige nådegaver opphører å fungere når den nåværende verden forsvinner, skal ikke bare kjærligheten, men tillike troen og håpet være virksomme som sådanne også i den tilkommende verden. No

kommer riktignok denne fortolkning av μένει i åpenbar strid med det Paulus annensteds uttaler om troen og håpet som motsetning til den beskuelse og besittelse som tilhører det fullendte gudsrike, 2 Kor 5, 7 og Rom 8, 24 (sml. også Hebr 11, 1). Men man prøver på forskjellig vis å tilrettelegge seg hvorledes det likevel også etter beskuelsens inntreden er plass for troen og håpet: troen, mener *Meyer*, vil vedbli å være det middel hvorved vi har samfunn med Gud, og håpet vil selv i den fullkomne tilstand bestandig skimte nye herlighetsperspektiver,[9]) og *A. Schlatter* henviser til disiplenes påskeopplevelse som bevis på at syn og tro ikke utelukker hverandre; de trodde på den oppstandne fordi de så ham, 1 Kor 15, 5, og når Kristus åpenbares på ny, vil det samme gjenta seg på ulike herligere måte. Imidlertid strekker denne analogi ikke til: den oppstandnes åpenbarelser var flyktige, og troen viste seg deri at den ikke var bunden til disse, men holdt seg også etterat synet var forsvunnet. Og dessuten: mener man å kunne kalle også den kvalitative omformning av troen og håpet som inntrer med Herrens gjenkomst og den fullkomne frelse for tro og håp, hvilken vesentlig forskjell blir det da her mellom πίστις og γνῶσις? Også i den tilkommende verden er der jo etter v. 12 plass for en erkjennelse, bare at den er likså ulik den stykkevise erkjennelse i den nåværende verden som det å se ansikt til ansikt er forskjellig fra det å se gjennom et speil «i en gåte». Og tenker vi på kjærligheten, så er også den noe annet i den fullkomne, evige verden enn i vår nåværende, ufullkomne tilstand hvori vi enno alltid er henvist til å jage etter den (14, 1).

Av alt dette følger da at μένει ikke må presses som om det akkurat skulde betegne troens, håpets og kjærlighetens evige varighet. På den annen side tilfredsstiller det heller ikke å oppfatte setningen v. 13a som et sitat som ikke må tas altfor alvorlig (J. Weiss). Det er i setningens form intet som tyder på at apostelen her bare anfører et gangbart eller av leserne kjent utsagn. Heller ikke nytter det med flere eldre fortolkere å ta νυνὶ δέ temporelt istedenfor logisk. Derved får man nemlig ikke fram den motsetning til charismerne som sammenhengen krever, for Paulus har ikke sagt at disse skal opphøre innenfor den nåværende æon, men *med* denne. Løsningen av vanskeligheten kan bare søkes i en annen forståelse av μένει.

Grotius forsto det så at troen og håpet vil vedbli i sine *frukter*, og *v. Hofmann* tar det på liknende vis: troen består idet den troende

9) Sml. *Bugge* og *Odland* og også *J. Smemo*, Kjærligheten hos troens apostel, 1926, s. 104.

fortsetter sin eksistens i den beskuende, og den person som håper er den samme som den besittende, for til denne skuen er man nådd ved troen, og til besittelsen er en kommet ved håpet.[10]) Når *Godet* spør om man ikke kan si det samme om nådegavene, da er denne innvending ikke vel betenkt. For man kommer nettopp ikke fram til beskuelsen og besittelsen av det evige gudsrike ved charismerne, men kun ved troen, håpet og kjærligheten. De overordentlige nådegaver er bare verdier som gjelder i denne æon, derimot har tro, håp og kjærlighet bestående verd fordi de følger personligheten over i den evige verden i samme forstand som det Åp 14, 13 heter at «deres gjerninger skal følge dem». Non est proprie sermo de duratione . . . sed de valore (Bengel). Selv om apostelen direkte kun taler om charismernes forgjengelighet som funksjoner, så er det åpenbart underforstått at de forsvinner også som verdier. Det kan vi slutte av hva han har sagt i v. 1—3 om deres nåværende verdiløshet for personligheten så lenge kjærligheten mangler. Er det ikke de overordentlige nådegaver eller dyktigheten og prestasjonene, men kjærligheten som betinger en persons virkelige verd, da er det klart at det overhodet ikke kan sies om de førstnevnte at de vedblir i sine frukter, uten for så vidt nådegavene kan bli besjelet av kjærligheten og i den forstand få del i dens sanne og evige verd.[11])

Det kan synes overraskende at Paulus når han sammenlikner charismerne og kjærligheten med hverandre, ikke nøyer seg med å hevde at kjærligheten blir stående mens disse forgår, men at han også tar med troen og håpet som bestående verdier. Men nettopp når vi forstår μένει som her er skjedd, blir det tydelig hvorfor: han vilde ikke at leserne skulde glemme den nære sammenheng mellom kjærligheten og de to andre «teologiske dyder». Om det enn er så at kjærligheten på sin side tror og håper (v. 7), så er og blir det likevel troen som er roten til håpet og kjærligheten. Det er troen som viser seg virksom ved kjærlighet (Gal 5, 6), og kjærligheten har sitt motiv i håpet (Kol 1, 5) så vel som i troen (Rom 5, 1 ff.). Jo mindre Paulus i den foregående del av brevet uttrykkelig hadde talt om πίστις og ἐλπίς, dess mer har han her følt trang til å minne om deres stedsevarende betydning for kristen-

10) Sml. også *Robertson & Plummer* (International Critical Commentary): The character which is built upon those three survives death and abides in eternity. — 11) *N. A. Dahl* er inne på det riktige når han bemerker: Det er noe skjevt når man oppstiller alternativet «her i tiden» eller «i evigheten», for det Paulus tenker på er snarest «i dommen». Det er klart ut fra antitesen καταργηθήσεται (Kjærlighetens høisang, s. 71; Dahl henviser selv til v. Hofmanns fortolkning, s. 84).

livet og dermed også preludere den behandling som han vilde gi dette tema i kapitlet om oppstandelsen (kap. 15).

Det evige liv er en frukt av tro, håp og kjærlighet, ikke av de overordentlige nådegaver. «I troens, håpets og kjærlighetens liv eier den kristne selve evighetslivet.»[12]) Men enda er «kjærligheten større enn troen og håpet» (v. 13 b). Hvorfor? Det nærmeste svar synes å måtte bli det som den tradisjonelle eksegese har gitt og som er uttrykt i et par velkjente strofer i vår salmebok: «(Når) tro og håp forgår, men kjærlighet består» (L. R. nr. 59), «Når tro og håp er omme — skal kjærligheten brenne først rett og uten ende» (L. R. nr. 541). Og at dette stemmer vesentlig overens med apostelens syn på saken, har vi ovenfor sett. Dog kan man også gi en annen forklaring av forholdet: mens troen og håpet bare har betydning for ens personlige salighet, kommer kjærligheten også de andre til gode. Den siste tolkning vil stå i beste samklang med hele kapitlets hensikt og navnlig med det foregående avsnitt, v. 4—7. Og dessuten er det ikke rimelig at apostelen etter at han først har tillagt både troen og håpet den samme beståen som kjærligheten (v. 13 a), i neste halvvers skulde ha satt en så vesentlig forskjell mellom dem i denne henseende. Men nettopp når det er så at kjærligheten har betydning ikke bare for personen selv, men for samfunnet, vil det forstås at kjærligheten også vedblir i en annen forstand enn troen og håpet, nemlig ikke bare i sitt verd, men også i sin virksomhet. Om det i det evige liv ikke lenger er bruk for alle de ytringer av kjærligheten som spesielt henger sammen med den nåværende verdens synd og ufullkommenhet, så er det i evighetslivet fremdeles plass for kjærlighetens godhet og uselviskhet, så visst som Gud selv er og blir kjærlighet (1 Joh 4, 8; sml. 2 Kor 13, 11), og vil vise sin godhet mot oss også i de kommende æoner (Ef 2, 7).

Når Paulus ender med å prise kjærligheten som det største, da følger derav også at den som elsker mest, er størst. Og således bøyer da tankegangen i kapitlets slutning tilbake til utgangspunktet 12, 31 b—13, 1 f. Størst blant Jesu disipler er den som likner Mesteren mest deri at han er alles tjener. Om hans higen etter egen storhet kan ha vært utgangspunktet for hans streben etter de største nådegaver, vil kjærligheten forvandle den slik at han ikke søker sitt eget, men glemmer seg selv over det å tjene de andre. Det er derfor i Mesterens ånd når apostelen ikke ender med å peke på den storhet man selv vil nå ved kjærligheten, men isteden taler om kjærligheten som det største av alt.

12) N. A. Dahl, a. skr. s. 84.

Derunder har apostelen ikke glemt at denne kjærlighet er bestemt til å tjene også med nådegavene. Om nådegavene har lite å bety i sammenlikning med kjærligheten, så har de den største betydning når de tas i dennes bruk. De overordentlige nådegaver er nettopp gitt for å danne grunnlag for tjeneste i menigheten (12, 12 ff.). Derfor fortsetter Paulus i 14, 1 ikke bare med den konklusjon av kap. 13 at leserne skal jage etter kjærligheten, men han tar også opp igjen formaningen fra 12, 31 a om å ivre for nådegavene, kun at han no bestemmer graden av deres storhet etter kjærlighetens målestokk: profetien må foretrekkes for glossolalien fordi den første best tjener menighetens oppbyggelse.

HANS NIELSEN HAUGES NATTVERDLÆRE OG STRIDEN OM DEN

1. HANS NIELSEN HAUGES NATTVERDLÆRE ER HISTORIENS DOM OVER DEN RETTFERDIG?

Av Birger Gulbrandsen.

I dette tidsskrift hadde vi i årgangen 1941 en artikkel: «Haugianerne og nattverden». Det var haugianernes *bruk* og verdsetting av nattverden vi der undersøkte. Vi var klar over at artikkelen krevde en supplering om Hauges *lære* om nattverden. Det er dette supplement som her kommer.

I sin lære og forkynnelse holdt Hauge seg til vår kirkes tro og bekjennelse. Så mye merkeligere er det at hans nattverdlære ned gjennom årene har vært så sterkt angrepet både av hans venner og av hans fiender, både i Norge og i Danmark.

Den første her i landet — bortsett fra Spødervold — som ga en utførlig, kritisk framstilling av Hauges nattverdlære, var professor Stenersen.[1]) Hans vesentlige innvending er at Hauge ved sin spiritualiserende oppfatning forflyktiger nattverden i kvekersk retning, så den synes å bli unødig og overflødig. Han sier: «Overalt lærer han at Christus ikke paa anden Maade er tilstede der (i nattverden), altsaa heller ikke meddeles eller nydes af de Troende paa anden Maade, end han stedse er i Ordet, hvori hans Samfund stedse kan søges af de troende Christne.» Hauge deltok så mye i kvekernes villfarelser «at han syntes blot at have havt et lille Skridt tilbage at gjøre, for i dette Punkt at gaae aldeles over til deres Lære». Hauges beundrer, Bang, er heller ikke nådig i sin dom. Han sier: «Der er ikke nogen sag, angaaende hvilken han udtaler sig med saa mange forbehold, hvor hans ord derfor ere saa dunkle, hvor

1) S. J. Stenersen, H. N. Hauges Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter, Kbh. 1827, side 121—29. Sml. nedenfor om Spødervold.

man snart sagt kan faa ud, hvilken mening man vil.»[2]) Tønder Nissen og flere har uttalt seg i samme retning.[3]) Det synes å være stor enighet om at nattverden er det svakeste punkt i Hauges lære.

Når vi her våger å ta Hauges nattverdlære opp til ny undersøkelse, er det av følgende grunner. I Amerika er det kommet for lyset to tidligere ukjente Hauge-manuskripter, avskrift i Universitetsbiblioteket i Oslo.[4]) Her er Hauge inne på nattverdlæren. Videre viser det seg at kritikerne ikke har nyttet alt det tidligere kjente tilfang. Stenersen og Bang legger bare to kilder til grunn for sin framstilling, to skjærtorsdagsprekener, samt hans forklaring over femte part i katekismen. Det finnes flere utsagn av Hauge om denne sak.

Vi vil begynne med å peke på de mange positive tanker i Hauges uttalelser om nattverden. De er holdt for lite fram hos Stenersen og Bang. I nattverden får vi syndernes forlatelse. Kristus tilbyr oss ved sitt blod forlikelse og nåde.[5]) Jesus renser hjerte og samvittighet ved sitt blod.[6]) Botspredikanten Hauge, som jo for øvrig taler relativt lite om Jesu blod, sikter med disse uttalelser ikke bare til Jesu forsoningsdød på korset, men også til Jesu blod i nattverden. Det er i hans nattverdlære disse uttalelser står. Videre sikter han til nattverden når han sier at Jesus gir seg selv hen for oss, vi kommer i «sand Forening» med ham, mottar liv og lys, og får del i hans guddommelige natur.[7]) I pakt med det sterkt etiske drag i Hauges forkynning legger han vekt på nattverden som helliggjørelsens sakrament. Vi begjærer sakramentet «forat faae Kraft til at forarbeide eders Salighed, og komme af eders Elendighed, som I ønsker, da at føle og faae Kraft til at hade al Synd, formedelst Christi Kierlighed, som begynder at oplyse eder».[8]) Dette himmelbrød gir «Styrke og Mættelse for vor Siel».[9]) Vi får derved «Forstand og Kraft» til å gjøre Guds vilje.[10]) Hauge har en eksegetisk uholdbar, men oppbyggelig utleggelse av den forskjellige gave som brødet og vinen i nattverden gir: Med himmelbrødet, sitt legeme, bespiser Kristus oss, så vi «fyldes med aandelig Kierlighed og Glæde». Men til denne «aandelige Manna» hører en bitter drikk. Når han har bespist og lokket oss med det gode, så skjenker han oss lidelsens kalk.[11]) Et par ganger trekker han parallell mellom

2) H. N. Hauge og hans Samtid, 4. opl., s. 351. — 3) R. Tønder Nissen: De nordiske Kirkers Historie, s. 495. Sml. Erling Grønland i Livslinjer, Kra. 1924, s. 151 f. — 4) Overbevisning om Vantroe og Overtroe med Oplysning om det antagne for Rettroe. Ms. 1339. 4to. Sml. Tidsskr. for Teol .og Kirke, 11. årg. (1940), s. 41 f. Betenkning til Religionsforening. Ms. 1339. 4to. Utgitt av Hans N. H. Ording: Et skrift av Hans Nielsen Hauge, Oslo 1942. — 5) Forklaring over Loven og Evangelium, 2. oppl, s. 60, 63. — 6) Smst. s. 61. — 7) Den chr. Lære, 2. oppl., s. 367. — 8) Den chr. Lære, s. 367. — 9) Smst. s. 364. — 10) Lov og Ev., s. 61. — 11) Den chr. Lære, s. 372 f.

Getsemane-kalken og nattverdkalken.[12]) I denne sammenheng kommer han også inn på lydighetstanken. Ved nattverden innvier vi oss i lydighet til Jesu lidelse.[13]) Dette er en karakteristisk haugiansk undertone i evcharistien. Hauge selv hadde svoret Gud troskap. Karakteristisk for hans aktive kristendom er det at han gir den tanken stor plass at det vi mottar i nattverden, skal vi bringe videre til andre.[14]) Samfunnstanken er berørt når han taler om å søke troende selskaper for å nyte sakramentet. Samfunnstanken dominerer i hans Luther-preken i «Huus-Postil». Det esjatologiske moment er også fremme et par ganger.[15]) Kort sagt mange rike tanker, selv om de oftest ikke blir nærmere utgreid.

Vi går no over til å se på svakhetene ved Hauges nattverdlære. Den har vært stemplet som reformert, ja endog kvekersk, så det blir først å undersøke hans lutherske standpunkt.

I Betenkning til Religionsforening sier han at «de Reformerte Kunde ej med sin fornuft begribe eller udlegge efter menneskelig forstand at Brød og Vin i Sacramente er Christi Legem og Blod, derfor siger (de) det betyder, saa naar vi ej vil tviste da kan vel sige det samme». Han sier videre at innstiftelsesordene ikke behøver den «forvænding» som de reformerte har, når de sier «betyder». Selv regner han seg som luthersk, men skilnaden er ikke så stor: «Retskafne oplyste og troende af de Reformerte troer som vi.» I sin kirkehistorie, som han visstnok har hatt hjelp til å skrive, har han en relativt utførlig framstilling av Luthers, Zwinglis og Calvins nattverdlære. Han tar ikke like fram avstand fra de reformerte, men det er ingen tvil om at han vil stå på den lutherske side.[16])

En gang fikk Hauge besøk av en alvorlig og gudfryktig englender, som bekjente seg til kalvinismen. De prøvde å vinne hverandre for sitt syn på predestinasjonen og nattverden. Hauge sa: «Hvad Sacramentet angaaer, da dele vi ikke Tro med den romerske Kirke om, at de synlige Midler forvandles under Messen til Jesu menneskelige Naturs Kjød og Blod, men vi troe det sacramentalsk, der synes at tabe sig ved Udtrykket «det betyder».» Grendahl, som gjengir samtalen, legger til: «Skjønt Englenderen ikke forsøgte paa at gjendrive disse af Hauge anførte Grunde, blev dog Resultatet, at Enhver blev ved sin Tro.»[17])

Høsten 1814 hadde Hauge flere ganger besøk av en hel del

12) Smst. s. 382. — 13) Lov og Ev., s. 61. — 14) Den chr. Lære, s. 361 f. — 15) Smst. s. 375. — 16) Udtog af Kirke-Historien, Chr. 1822, s. 162 f. Sml. Lov og Ev., s. 61. — 17) H. N. Hauges Liv osv., s. 42 f. I sine «Reiser» omtaler Hauge møtet med englenderen, men han nevner ikke her at samtalen også dreide seg om nattverden (Hans Nielsen Hauges Reiser og vigtigste Hendelser beskrevet af ham selv, 3. utg. Kria. 1914, s. 92).

matroser, som var kommet tilbake fra engelsk fangenskap og hadde antatt kvekernes lære. De mente blant annet at sakramentene og den øvrige seremonitjeneste var opphevd ved Kristi ord «Det er fullbrakt». Hauge søkte forgjeves å overtale dem, forteller Grendahl.[18])

Brever fra Hauge viser at han på denne tid har følt seg sterkt tiltalt av kvekernes ildfulle kristensinn. Men det forskjellige syn på det objektive og de kristelige former hindret begge parter fra en videre tilnærming til hverandre. Det er tydelig at kvekerne har søkt å påvirke Hauge til ikke å gå i kirke. Men Hauge viser til at Jesus gikk i templet og synagogene enda læren der var «jødisk». Vi har da større grunn til å gå i kirke, der «det dog tales om Kristendom; dog de lærer[-e] der ingen sand følelse eller guddomme[lig] lys har, der finder ieg ingen smag».[19]) Han tar avstand fra kvekernes tilbøyelighet til å ha møter samtidig med at presten er i kirken. Han opplyser dem også om at de fleste av prestestanden er «Venskabelige» mot ham, og at han en søndag hadde besøk av to prester og to proster.[20]) Fra kvekerne i Stavanger og andre steder kom det til Hauge støtende brev som bebreidet haugianerne at de ikke avla sin måte å dyrke Gud på. I den anledning opplyser Hauge at han kan bevise at «vor dyrkelse stæmte med Bibelen, men deres imod». Og her nevner han uttrykkelig sakramentene. Han bruker her sterke ord. Han akter kvekernes syn på «de udvortes Sacramenter» som «Enfoldigt eller Vankundig og Indbilsk». En del av Hauges venner, mest de ubekreftede og vaklende, syntes godt om kvekernes lære, men andre, særlig de mer opplyste, var imot. Hauge selv advarer mot «Ilfærdige Domme» og taler til fordragelighet.[21])

I en forelesning i året 1816 omtaler Stenersen at Hauge fikk hindret sværmeriets framgang på Hedemarken.[22]) Grendahl gir nærmere opplysninger om Hauges opptreden her. Her var noen som på kvekersk vis trodde seg umiddelbart inspirert av Ånden. Hauge sa herimot at den sanne tro ikke må grunnes på umiddelbare åpenbaringer, men på Guds forjettelser, «saasom Evangelium og Sacramenterne, efter vor Børne-Lærdom, ere Midler til Troen, Retfærdighed og Salighed».[23])

Ut fra et strengt luthersk standpunkt kan det beklages at Hauge

18) Anf. skr. s. 43 f. Hauge sier at det var høsten 1815 dette hendte; men et brev fra Hauge 26. oktober 1814, som velvillig er meg utlånt i avskrift av dosent Andr. Seierstad, viser at hans møte med matrosene fra fangeskipet inntraff i 1814, den 24. oktober og følgende dager. Jfr. også Andr. Seierstad, Kyrkjelegt reformarbeid, 1923, s. 220 f. Hauges «Reiser», s. 95. — 19) Brev fra Hauge 6. februar 1815 i avskrift hos dosent Seierstad. — 20) Ovennevnte brev fra Hauge 26. oktober 1814. — 21) Brev til Ole E. Loge våren 1815, i avskrift hos dosent Seierstad. 22) H. N. Hauges Liv osv., s. 37. Smst. s. 18.

var så velvillig stemt overfor kvekernes sakramentløse kristendom. Men det må huskes at det er de gode sider hos kvekerne han anerkjenner. Når det gjelder deres svake stilling til sakramentene, håper han at deres lys må forbedres, som han sier i brevet til Loge. Til forståelse av Hauges stilling nevner vi at han hadde familieforbindelse med kvekerne, idet hans svoger Hans Eriksen var kveker.

Da Hauge skulde velge en skjærtorsdagspreken til sin Huus-Postil, valgte han en av Luther. Spødervold mener riktignok at det var Amble som valgte den, men Spødervold er ingen sikker kilde, og selv om denne opplysning av ham er rett, har Hauge godtatt Ambles valg. Hauge var seg ikke bevisst å være i uoverensstemmelse med Luther og Pontoppidan i nattverdlæren. Han mener seg å være i overensstemmelse med Augustana og med barnelærdommen, som han henviser til.

Men hermed er ikke alt sagt. Han var uluthersk på et punkt, til og med på et punkt som må anses som et kriterium på ekte luthersk nattverdlære, selv om det ikke alltid har vært enighet om det innenfor lutherdommen: Han nekter Kristi menneskelige naturs nærvær og holder på at det bare er hans guddommelige natur som er til stede. Også tidligere var denne hans lære kjent, men først i «Overbevisning om Vantroe etc.» blir det klart hvordan han tenker seg saken. Der framstiller han sin lære i en klar dialektisk form. Han sier at Kristus har to naturer, den menneskelige og den guddommelige. At det ikke er hans menneskelige legeme som er til stede i nattverden, bevises av Ordet. Da Kristus innsatte nattverden, satt han hos disiplene, og intet av hans legeme kunde da være i nattverdelementene. Videre sier Jesus at han er det brød som er kommet ned fra himmelen, men «nu kom han ikke ned fra himmelen med sin menneskelige natur». Det vi mottar er Jesu «guddomskraft» som virket gjennom Jesu jordiske legeme. Når vi i nattverden drikker Jesu blod, så er det den ånd som strømte gjennom Jesu blod og drev det hellige legeme.

Hauges tankegang er her unektelig noe rasjonaliserende og reformert. Han synes ikke å kjenne til eller å forstå Luthers religiøse interesse av å fastholde hele den gud-menneskelige persons realnærvær i sakramentet. På den annen side er det klart at Hauge ved å nekte Kristi legemlige naturs nærvær i nattverden vil fjerne den overtroiske forestilling om en bokstavelig nytelse av Kristi «naturlige» legeme. Han sier at det er «en grov vildfarende indbildning» og «vankundigheds mørke» at «man skulde æde Christi menneskelige naturlige Legem og Blod». Det er den rigoristiske kapernaitisme han imøtegår, men kommer i skade for å si for mye. Det er Kristi

menneskelige natur forstått «kjødeligvis»[24]) han ikke vil finne i nattverden. Han kjenner ikke begrepet forklaret legemlighet. Det er forståelig at han kan ta feil i denne vanskelige teologiske materie.

Vi skal no videre undersøke den svakheten som Stenersen framhever, den spiritualiserende tendens. Det kan jo ikke nektes at selv om Hauge avviser kvekernes villfarelse, så har hans nattverdoppfatning et sterkt subjektivistisk drag. Han taler mye om «den aandelige Nydelse» av sakramentet. Som typisk eksempel nevner vi hans tolkning av Matt 7, 6: Gi ikke hundene det hellige.[25]) Han forteller hvordan dette ord sto i vegen for ham når han følte trang til å tale til mennesker om Gud. Han syntes det sto i motsetning til ordet om ikke å skamme seg ved Menneskesønnen (Mark. 8, 38). Men så ble han rolig ved den forklaring av «det Hellige, det er de aandelige Aabenbarelser, det himmelske Brød, den aandelige Nydelse af det hellige alterens Sakramente». Sådant kan onde mennesker, lik hundene, ikke ha aktelse for.

Vi har tidligere påvist at det ikke er hans mening at denne åndelige nyting skulde erstatte bruken av «de utvortes midler». I en preken har han en utredning som er alt annet enn spiritualistisk. Vi må, sier han, «aldeles ikke forkaste Ordet og Sacramenterne, fordi Guds Aand virker helst, og har meest Magt derved, at oplyse, veilede og styrke os, naar vi vil være oprigtige».[26]) Han taler her om den umiddelbare virkning av Ånden, men mener altså at Ånden virker helst middelbart, ved ord og sakrament.[27]) Når han flere ganger advarer mot falsk fortrøstning til sakramentet, så er dertil å si at han også advarer mot falsk fortrøstning til Ordet og Kristi lidelser,[28]) uten at han dermed vil forkaste disse. På hans tid, da alle gikk til alters, var det særlig grunn til en advarsel.

Men er no det sterkt åndelige og subjektive drag i hans nattverdlære bare en fordømmelig svakhet, som må forkastes som kvekertendenser? Nei. Her er virkelig også noe positivt verdifullt. For å forstå dette må vi gå tilbake til hans egen opplevelse av Kristus. Han fikk sitt åndelige gjennombrudd en vårdag da han alene gikk ute på jordene hjemme i Rolvsøy og sang «nattverdsalmen»: «Jesu din søde Forening at smage». I den stund følte hans sjel «noget Overnaturligt og Guddomeligt og Saligt». Han kaller det «en Herlighed som ingen Tunge kan udsige». Det var Guds kjærlighet som «så overvættes» besøkte ham. Når han går til alters, venter han å

24) Den chr. Lære, s. 372. — 25) Religiøse Følelser, 2. del, punkt 6. — 26) Den chr. Lære, s. 147. — 27) Sml. smst. s. 167, 169. — 28) Smst. s. 91, 382. Betragtning over Verdens Daarlighed, 4. kap.

oppleve Kristus på ny. Han gjør, som han selv sier: «Modstaaer Fornuftens Grublen» og kommer med en enfoldig tro og under altergangen ber han flittig om å «holde Sindet fast til ham — — som af Kjærlighed til vor Frelse utgød sit Blod, og tillod sit Legeme at blive plaget».[29]) Det er en skjønn forening mellom det objektive og det subjektive.

Ved hans altergang er det ikke tale om noen åndelig rus. Etter kommunikantprotokollen for Aker gikk han til alters 3. juni 1818. Dagen etter skriver han et oppbyggelig brev til «Elskede Søskende i Stavanger Amt», men i brevet nevner han ikke sin altergang. Likeså er han til alters 1. november 1820 og skriver et oppbyggelig brev samme dag uten å nevne noe om altergangen.[30]) Han kan derfor neppe ha hatt noen ekstatisk opplevelse ved Herrens bord, han vilde i så fall ha omtalt det.

Han legger stor vekt på forberedelsen, selvprøvelsen, før nattverden. På to steder[31]) forteller han hvorledes han praktiserte denne selvprøvelse allerede før sitt åndelige gjennombrudd. «Vel erkjendte jeg mine Synder naar jeg comunicerede». Han prøvde seg etter de ti bud, og tenkte over om noen synd smertet ham. Dette må vi vel si er verdifull «subjektivisme».

Leser vi gjennom hans «nattverdsalme», Du himmelmanna, Jesu Christ, så finner vi igjen det spiritualistiske drag, men merker vi ikke også her at dette er noe verdifullt? Det er i parentes bemerket en overdrivelse når Halkild Nilsen i sin utredning om Hauges salmer sier: «Som i Hauges muntlige forkynnelse, har heller ikke i hans dikt sakramentene fått plass.»[32]) Salmen er en av de vakreste og inderligste som Hauge har skrevet. Da Stenersens kritikk kom, følte Hauges venner den som urettferdig. T. O. Bache svarte med et motskrift,[33]) hvori han også imøtegår Stenersens framstilling av Hauges nattverdlære. Men Bache var jo, som Hauge, heller ingen teolog. Han har ikke forstått hva Stenersens innvendinger egentlig går ut på. Han bare holder fram at Hauge hadde rett i at nattverden bare var for troende, ikke for ugudelige. For Stenersen var, i hans tidligere år, det objektive i den grad hovedsaken at han aldri nøt nattverden av trang.[34]) Senere kom det subjektive i orden også hos ham.

Summa: Hauges nattverdlære har sin grunn i det paulinske: for

29) Betragtninger over enkelte Fest- og Helligdages Texter, Christiania 1820, s. 5. — 30) Myhrebøe: En Lægmands Betragtninger, Horten 1882, s. 194 f., s. 215. — 31) I begynnelsen av «Løbebanen», og i Rel. Følelser (s. 28). — 32) I Norvegia Sacra, 1928. — 33) Bemærkninger angaaende H. N. Hauges Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter, Drammen 1828. — 34) Georg Christensen og Stener Grundtvig: Breve fra og til N. F. S. Grundtvig I, Kbh. 1924, s. 295 f.

eder, men dens særpreg er det johanneiske: i eder. Den har sin grunn i det objektive, men sin styrke i det subjektive. Den har også et sterkt Jakob-trekk: lydigheten, villigheten til å tømme lidelseskalken, som Jesus tømte Getsemane-kalken. Formelt er det uluthersk at han nekter Jesu menneskelige naturs nærvær i nattverden, men reelt vil han dermed ikke ha sagt mer enn det johanneiske: Det er Ånden som gjør levende, kjødet gagner intet. Hauge satte det samme kravet til seg selv som til prestene: Du må lære rett og ha livet i Kristi sakrament.

2. STRIDEN I DANMARK OM HAUGES NATTVERDLÆRE

Bang sier om forholdet mellom Hauge og «de stærke Jyder»: «Man tager ganske feil, naar man tror, at nogensomhelst aandelige differentser har traadt mellem ham og de vakte i Jylland; thi dertil er der intet spor at mærke.»[35]) Dette er uriktig. Det er Bang som tar feil. Det følgende vil vise at det var strid blant de stærke Jyder om Hauges nattverdlære.

Like til 1879 var det ukjent at lederen for de stærke Jyder, Peder Laurssen, tok avstand fra Hauge på dette punkt, men da kunde Ludvig Schrøder offentliggjøre Laurssens «brevbog».[36]) Hauge er i brevene kalt H. N. S. Innholdet viser tydelig hvem som menes med disse tre bokstavene, og til ytterligere bevis kan vi tilføye at Hauge i det nyfunne manuskript selv forkorter sitt navn på samme måten[37]) (Hans Niels Sen). I et brev, nummer fire, til kjøpmann A. Friis i Horsens, av 14. oktober 1810, sier Laurssen om Hauge: «Jeg ved vel, at I ej med munden vil have ham (Hauge) holdt for ufejlbar; men at det er saa i hjærtet, kan klarlig ses i meget, men tilstrækkelig bevises af hans udgivne forklaring over Alterens sakramente. Denne hans fata og forgribelse er af saadan en beskaffenhed, at baade blinde og oplyste i almindelighed kan se den, da den kendelig strider imod bibelens klare udtryk og vores derpaa grundede lutherske kirkes symbola, og dog forsvares den yderlig, saa vidt jeg ved, med haand og fod, som en særdeles helligdom, af alle hans tilhængere uden undtagelse. I sligt kendes med bedrøvelse fordommens og overtroens magt hos det dypt sunkne menneske.»

Peder Laurssens opposisjon mot Hauges nattverdlære har fått en streng bedømmelse i Danmark. Fibiger sier at det lyser misunnelse, nid og avind ut av den.[38]) Men det er ikke nødvendig å tillegge

35) H. N. Hauge og hans samtid, s. 320. — 36) Nordisk Maanedsskr. for folkelig og kristelig Oplysning 1879 II, s. 1—41. — 37) I «Fortalen mod vantro» osv., Univ.bibl., ms. 1939. 4°. — 38) H. N. Hauge i Danmark, s. 59.

Laurssen slike motiver. Laurssen har vært en av de få i tiden som hadde et klart begrep om ekte luthersk nattverdlære. Danmarks kirke kan være stolt av en så kristelig opplyst bondemann med et så skarpt luthersk judicium. Det skal ikke nektes at det var noe å henge hatten sin på ved Hauges nattverdlære.

Det foreligger et viktigere dokument til belysning av oppfatningen av Hauges nattverdlære i Danmark. Det er brevet fra «en jydsk Pige, Berthe Marie, til den norske Bonde-Søn, Hans Nielsen Hauge». Dette viktige brev har aldri vært trykt i Norge, og selv Fibiger, som i sin «materialsamling» prøver å oppsnuse hvert spor av Hauge i Danmark, tar ikke brevet med. Vi skal her gjengi den delen av det lange brevet som omhandler Hauges nattverdlære. Det var ukjent til 1835, da det ble trykt i Nordisk Kirke-Tidende nr. 21. Det er skrevet i 1816 eller 1817. Men først noen ord om Berthe Marie. Etterat ryktet om Hauge hadde nådd Danmark, kom enkelte fra Jylland over til Kristiansand og omegn, blant disse var Berthe Marie. Hun ble vakt ved Hauge, og han hadde stor betydning for hennes åndelige utvikling. Han viste henne kjærlighet og omsorg, og hun på sin side elsket ham overmåte. Hun leste hans bøker og skrev brev til ham, som no er tapt på et nær. Hun var en belest pike og hadde selv en poetisk åre.[39]) Hun skriver i brevet:

«Især har du (Hauge) høiligen forgrebet Dig ved at forvende Hans (Jesu) Ord om Nadveren; gid du maatte komme til at kjende, hvad Du har gjort. Det har været saa haardt et Stød for mig, at jeg ofte har ønsket, jeg aldrig havde seet det. Og naar jeg betænker, at saa mange eenfoldige Sjæle skal, for at troe dine Ord, gjøre vor kjære Frelsers Ord til Løgn, og ringeagte Hans velsignede Legeme og Blod, hvormed de ere forløste: da er det overmaade tungt. Jeg har forsøgt, hvad Jammer og Nød det er; det er tungt at tale derom, og tungt at tie. Du maatte og endelig have ladet Hans Ord staae, som vidste vel, hvad Han sagde; og havde Han taget feil, det var Hans sag. Kunde Du ikke troe det, saa kunde Han vel, som er evig, sand, almægtig Gud, gjøre det Han sagde, naar Han saaledes vilde have det. Og Han siger ikke, at vi skal randsage efter for at begribe det; men Han siger: Det er mit Legeme og Blod, som gives for Eder til Syndernes Forladelse; eder og drikker det, og gjører det til min Ihukommelse. Dette ere vi skyldige at troe; det have alle sande Troende antaget med Ærbødighed og Taknemmelighed og hjertelig glædet sig derved; at den kjære Frelser vilde saa nær

39) Bangs skrift om Hauge, s. 456, samt hennes brev. Om Hauges forhold til de sterke jyder se for øvrig Ludvig Schrøder: Ole Peter Holm Larsen, Odense 1875, s. 39—41. Hauges «Reiser», 3. utg., ved Heggtveit og Kolsrud, s. 155, 157 og den der oppførte litteratur.

forene sig med os, at han vilde ei alene blive et Menneske, og saaledes give sig hen i Lidelse og Død for os, men og lade sit velsignede Legeme være vor Sjæleføde og Hans dyre Blod vor Drik. Den skulde gaae igjennom den ganske Christenhed, som en levende Strøm, der giver alle dem Livet, som antage det i sand Tro. Som han siger: at hvo som æder mit Kjød og drikker mit Blod, haver det evige Liv. Og Du underkaster Hans guddommelige Ord din Fornuft, og siger: det er ikke Hans Legeme og Blod, men Hans guddommelige Natur, ligesom du forstod det bedre end Han. Thi at sige: det er Hans guddommelige Natur — det rimer sig ikke; thi deri havde Han intet Kjød og Blod. Men der behøves ingen Disputeren, kun at vi have Troen, thi Hans Ord staae der; de behøve ingen Udlægning. Det som synes at kunne stadfæste din Talemaade, nemlig: at Kjødet gavner Intet, det er Christi Kjød; vi maatte dog forskrækkes ved at falde paa forargelige Tanker, at Christi Kjød gavnede Intet, som blev givet hen i Døden for al Verdens Synd og var værdigt til at være Forsoningsoffer, hvormed Gud var fuldkommen tilfreds og forligt for den ganske Verdens Ulydighed og Synder. Havde han ikkun været et blot Menneske, saa kunde vi underkaste hans Ord vor Fornuft og ville forstaae dem, saa kunde vi og med Sandhed sige, at Hans Kjød kunde Intet gavne os; men saa kunde Han heller ikke have forsonet og betalt for al Verdens Synd og fortjent os en evig Retfærdighed. Men at Han siger, da de forargede sig: Kjødet gavner Intet: det var deres kjødelige Sind og Begreber, som de gjorde sig om Hans Tale! derfor sætter han forved: det er Aanden, som levendegjør. Thi uden Aanden faaer gjort os levende, ere vi ganske kjødelige; og alt hvad der er født af Kjødet er Kjød, og kan ikke være Andet i alle sine bedste Gaver: Fornuft og Dyd; og det Kjød gavner Intet. Thi det forstaaer Alting kjødeligt, og derfor maa Aanden gjøre os levende, om vi skal fatte og antage det han siger. Thi Hans Ord ere Aand og Liv. Men hvorledes ere Hans Ord Aand og Liv, naar Han før havde sagt: at det Brød, Han vilde give dem, var Hans Kjød, hvilket Han vilde give for Verdens Liv; og dersom de ikke æde Hans Kjød og drikke Hans Blod, havde de ikke Livet m. m. og skulde saa derefter sige om sit eget Kjød, at det gavner Intet — det var jo bagvendt; thi da var Hans Ord ikke engang sandt. Men Sandheds Mund har fortalt det, og den som ikke vil troe det, kan aldrig hverken kjende eller nyde det til Salighed.»

Bang mener at brevet er uekte eller at en belest og pennefør mann senere må ha utvidet det.[40]) Ludvig Schrøder antar at denne penneføre mann er Peder Laurssen.[41]) Grendahl sier i et brev av

40) Bangs skrift om Hauge, s. 456. — 41) Nordisk Maanedsskr. for folkel. og kristel.

12. oktober 1842 til utgiveren av Nordisk Kirketidende, magister Lindberg i Kjøbenhavn, at «her i Norge havdes Beretningen om ... at en tjensagtig Consepist, formedelst hendes mindre Øvelse i Skrivning, har Avfattet Brevet til hendes Underskrift».[42]) Det er mulig at denne tvil på ektheten bare har sin grunn i at brevet er så godt skrevet at en ikke kan tro at Berthe Marie kan ha klart det. Hennes to dikt viser at hun var meget pennefør, og av brevet går fram at hun var meget belest. Vi tror derfor at den pennefore mann ikke er noen annen enn Berthe Marie. Brevet viser i ethvert tilfelle at det i Danmark har vært en sterk opposisjon mot Hauges nattverdlære.

I brevet forsvarer Grendahl Hauges nattverdlære mot Berthe Maries angrep med disse ord: «Uden at indlade mig paa hvorvidt Hauge har været heldig eller Uheldig i det Belærende om Nadverens Sacramente, vil man dog finde at Hauge, der har gjort sig nøje bekjendt med Troen i Folkelivet i denne Sag, har søgt at modvirke Vantroen, Forstandstroen og den fra Catholicismen Arvede Overtro om de synlige Midlers Forvandling til Jesu Menneskelige Legeme og Blod, som ogsaa B. Marie synes at helde til.» Han sier videre at det ikke er kjent at Berthe Maries brev har bidratt til at Hauge utga Luthers, Frankes og Pontoppidans prekener i Huuspostil. Noen venner i Bergen anmodet Hauge om det, men det må også antas at Hauge selv, som god lutheraner, følte tilskyndelse til å utgi huspostillen.

Grendahl er av den mening at Berthe Marie har «Resenseret Hauges Skrifter paa Sandhedens Bekostning». Deri må vi gi ham rett. Det er jo ikke tilfelle at Hauge vilde «gjøre vor Frelsers Ord til Løgn, og ringeagte Hans velsignede Legeme og Blod». Hun skyter høyt over målet, men hun rammer likevel Hauge på et svakt punkt. Hun har rett i sin bemerkning: «Thi at sige: det er Hans guddommelige Natur — det rimer sig ikke.» Hauge nekter Jesu menneskelige naturs nærvær i sakramentet.

Grendahl avslutter sitt brev med et vers:

Gud selv os sammenbinde, til Eet paa denne Jord,
Eet Blod i Alle rinde, en Aand i Alle boer.

Hadde de danske venner hatt dette sinn, vilde striden vært unngått, og Hauges impuls i Danmark vilde blitt sterkere.

Også til Tyskland nådde bølgene. Brødreagenten i Christiania, Niels Johannes Holm, leverer i en artikkel, «Eine Stimme aus Nor-

Oplysn., 1879 II, s. 1 ff. — 42) Kbh. Univ.Bibl. ms. Additamenta 922 4to. Prof. Oluf Kolsrud har velvillig meddelt meg en avskrift av brevet.

wegen», i et tysk kirkeblad[43]) et lite forsvar for Hauges nattverdlære. Han sier her at Hauge så det som plikt å kjempe mot folks overtro i samband med nattverden, og han legger til at Hauge som ingen annen hadde høve til grundig å lære det alminnelige folks tenkesett å kjenne. Som vi så, nevner også Grendahl Hauges kjennskap til «Troen i Folkelivet i denne Sag». Her rører vi ved et viktig moment til rett forståelse. Hauges uttalelser om nattverden er i alminnelighet ikke dogmatisk orientert, men orientert ut fra motsetningen til den populære, folkelige overtro. Dette er blitt enda klarere ved det nyfunne Hauge-manuskript «Overbevisning om Vantroe og Overtroe etc.».

3. KNUD SPØDERVOLDS ANGREP PÅ HAUGES NATTVERDLÆRE

Hauges nattverdlære vakte først oppsikt og motsigelse i Danmark. Men også i Norge var det en mann som var våken. Det var Knud Spødervold. Uavhengig av den danske opposisjon innså han selv svakheten i Hauges nattverdlære og rettet en knusende kritikk mot den.[44]) Spødervold var en meget skarp fyr. Han innså like klart som de danske kritikere det «uchristelige» i at Hauge nektet Kristi menneskelige naturs nærvær i sakramentet. Men ikke bare det. Han så sammenhengen mellom nattverden og inkarnasjonen. Nekter haugianerne Kristi menneskelige natur i nattverden, så er det rimelig at de nekter at Gud tok kjød og blod på seg og ble menneske. Han ga seg i samtale med haugianere om dette og sier at de «negter at Jesus er kommen i Kjød, — ja Nogle af dem have negtet det lige i Øinene paa mig selv!»[45])

Han skrev også et brev til Hauge og foreholdt ham hans villfarelse i nattverdlæren. Han fordret i brevet et bestemt svar, men, forteller han, Hauge vilde lenge ikke svare. Da han endelig, etter Kittel Aarstads oppmuntring, svarte, «pyntede han sig med Løgn, som er sædvanligt blandt Falske». Først sier Hauge at han mente at Spødervold var en forvendt mann, som det ikke nyttet å svare. Spødervold hevder det selvmotsigende i at Hauge i brev til Aarstad skrev «at han vel beraadt og efter Venners Raad havde nedlagt det (brevet)», mens han i brevet til Spødervold sier at hans brev «var kommet til side uforvarende, blandt det Meget, han havde at skrive, og saaledes kom af Minde lidt».

Hauges sanndruhet kan ikke dras i tvil. Grendahl sier i sin bok

43) «Evangelische Kirchen-Zeitung» (Hengstenbergs), 1934, nr 60. — 44) Knud K. Spødervold: Enfoldigt og kort Gjennemsnit af Tiden o. s. v., Stavanger 1848, s. 278 ff. — 45) Smst. s. 290.

om ham: «Redelighet kan ingen drage i Tvivl om ham, som har staaet i minste Connexion med ham» (s. 17). Derimot kan det være grunn til å tvile på Spødervolds pålitelighet. Helland sier at det ved preste- og lensmannsattest er bevist at han i sitt skrift om Hauge på det skammeligste har besudlet og beløyet ham.[46]) Spødervold har en spottende og eggende måte å polemisere på, og han overdriver ofte, for eksempel når han påstår at Hauge «bortviser Jesum» fra sakramentet, «bydende ham at forblive inde i sin Himmel, hvor han skal være, ellers vil Hauge ikke troe ham». Men at Spødervold er ualminnelig tankeklar og rammer Hauge hardt på hans svakeste punkt, er utvilsomt. Hans polemikk mot Hauges spiritualisering er glimrende: «Altsaa er hans menneskelige Naturs Kjød og Blod ikke heller hengivet eller udgydet for os til Syndernes Forladelse. Det er følgelig ikke saaledes, som Evangelisterne have beskrevet Christi Lidelses-Historie, men det er aandeligt at forstaae, efterdi Jesus ei selv mener det menneskelige Naturs Kjød og Blod, naar han siger: det gives for Eder, it. det udøses, eller udgydes for Eder til Syndernes Forladelse; og man behøvede Hauges Aandelighed til at forklare, hvad Jesu Lidelses-Historie med al dens omstændelige Beskrivelse skal betyde, siden han, ligesaa godt som en anden Calvinist, kan sige os: at Intet er saaledes meent, som det er skrevet. Og er det ei og venteligt, at vi skulle æde og drikke Christi Legeme og Blod i Alterens Sacramente, siden den menneskelige Naturs Kjød og Blod gives ikke hen (som vi have meent: i Døden) og udgydes ikke for os (under Pinslerne) til Syndernes Forladelse, som vi have gjort os Troe paa; er det da ikke bedst, at vi Alle vende os til Haugianismen?»[47]) Det er både klart og riktig sett at en spiritualisering av nattverdlæren i sin konsekvens vil føre til en spiritualisert inkarnasjons- og forsoningslære. Vi må beundre denne legmann for hans teologiske klarsyn. En annen sak er at Hauge nok var mer luthersk enn Spødervold vil gjøre ham til.

Etter Spødervolds ord holdt Hauge fast ved sin «uchristelige» nattverdlære til sin død. De nyfunne Hauge-manuskripter viser at den hos ham var en fast overbevisning. Det kan ha interesse å se hva Hauge skrev i brevet til Spødervold, da det er hans siste, av oss kjente, ord om denne sak. Han skriver: «Jeg troer, at den som æder og drikker Jesu Legeme og Blod aandeligt, og er bleven deelagtig i hans Kjærlighed, Ydmyghed, Sagtmodighed e.c.t., han har det evige Liv, som bliver i ham, og Han i Dem; saaledes troede Luther, og saaledes troer jeg! Thi troe! siger Luther — saa haver du ædet. Her er det bestemte Svar!!»

46) Norsk Kirketidende, 1860, sp. 155. — 47) Spødervolds skrift, s. 279.

Hertil bemerker Spødervold: at er den åndelige æten nok, så behøver den ikke hentes fra alteret, «ligesom i Sække, 2 a 4 Gange om Aaret».[48]) Som vi tidligere har påvist,[49]) trakk ikke Hauge denne konsekvens av sin Lære. Han måtte til alteret og hente nattverdens velsignelse to ganger om året. Han forkastet ikke sakramentet. Det er tvilsomt om den sist gjengitte uttalelse av Hauge kan betraktes som et nøyaktig sitat, i tilfelle er det løsrevet og uttrykker ikke hele Hauges nattverdlære.

Spødervold var de «sterktroendes» åndelige leder. Denne bevegelse stilte seg i sterk opposisjon til haugianismen. Det er vel kjent at den satte inn på *ett* hovedpunkt: haugianernes «lovtrældom». Mindre påaktet, eller helt glemt, er det andre hovedpunkt: Hauges nattverdlære. Bang har meget om det første punkt, men ingenting om det andre; men i Spødervolds kritikk av Hauges lære kommer nattverdlæren om lag like mye i forgrunnen som anklagen for nomisme.

Det er liten grunn til å beskylde haugianismen for mystisisme og subjektivisme. Denne beskyldning kan derimot med rette rettes mot den andre bevegelse som reiste seg til opposisjon mot haugianismen: *Feigianismen.* Om feigianernes mest virksomme profet, Helge Eriksen Hagene, forteller en meddeler: «For sakramentene hadde han manglende syn, nøt, mig bekjent, aldri selv nattverden i kirken, — brukte å si: «Nattverden nyter jeg hver dag i Ånden.»»[50]) Feigianismens mest kjente skikkelse, den beryktede Ole Sørflaten, ble 20. desember 1843 dømt til et og et halvt års straffarbeid «for forhaanelse og bespottelse mod Guds hellige ord eller sakramenter samt den ved samme foreskrevne sædelighed». Om alterens sakrament lærte han at det bare hadde betydning «fra Skjærtorsdag til pinsedag det år Kristus blev korsfestet».[51])

Den åndelige nyting er det viktigste ved nattverden, lærer Marburgartiklene, hvor Luther står som første medunderskriver. *De sterktroende* ignorerte den åndelige nyting i deres berettigede iver for det objektive. *Feigianismen,* på den andre siden, forflyktiget nattverden og mistet den i spiritualiserende subjektivisme. *Haugianismen* søkte å fastholde både den åndelige og den reale nyting av Herrens legeme og blod, og lærte intet som sto i direkte strid med Augustana invariata artikkel 10, om enn det lutherske totalsyn er kommet til kort under den teoretiske tilrettelegging.

48) Smst. s. 291. — 49) I artikkelen: «Haugianerne og nattverden». — 50) Heggtveit II, s. 385. — 51) Bangs skrift om Hauge, s. 470.

LUTHERSK ELLER BARTHIANSK ETIKK?

Av Leiv Aalen.

N. H. Søe: Erkendelsen og Virkeliggørelsen af det gode, Kjøbenhavn 1937 (195 sider). — Kristelig Etik, Kjøbenhavn 1942 (435 sider). Begge Gads Forlag.
G. Wingren: Luthers lära om kallelsen, Gleerups förlag, Lund 1942 (272 sider).

I.

Nyorienteringen innenfor den nyeste teologi har i sammenheng med hele tidssituasjonen ført til en ny interesse også for den teologiske etikk. Innenfor nordisk teologi er det særlig den nye professor ved Kjøbenhavns universitet, *N. H. Søe,* som har tatt opp spørsmålene til en mer inngående drøftelse ut fra den aktuelle teologiske debatt. I likhet med sin forgjenger i professoratet for systematisk teologi, E. Geismar, synes også Søe å nære en særlig interesse for etikkens problemer, og det er da tydeligvis de etiske prinsippspørsmål som i første rekke interesserer ham. I det tidligere arbeid, «Erkendelsen og Virkeliggørelsen af det gode», har han før levert en forholdsvis populær behandling av de grunnleggende prinsippspørsmål. I det nye arbeid, «Kristelig Etik», som nærmest er beregnet som lærebok for teologiske studenter, gir han en grundigere bearbeidelse av prinsippspørsmålene, og for øvrig behandler han her det vanlige stoff fra den teologiske etikk, men den prinsipielle delen utgjør ikke langt fra halvparten av bokens omfang.

Det er særlig spørsmålet om den naturlige åpenbaring og loverkjennelse som opptar Søe, og hans arbeider fører derfor midt inn i de senere års teologiske debatt, særlig innenfor den såkalte dialektiske teologi. I begge de nevnte arbeidene opptrer Søe som ivrig talsmann for Karl Barths synsmåter. For å avverge all såkalt naturlig teologi forkaster han enhver tale om en naturlig åpenbaring og loverkjennelse som forutsetning for etikken. Dermed kommer han ikke bare i motsetning til den moderne «ordnings-

teologi» (Althaus, Brunner m. fl.), men han blir også nødt til å ta avstand fra den gamle lutherske kallsetikk med dens lære om de naturlige ordninger som uttrykk for Guds skapervilje. Dette har viktige konsekvenser for behandlingen av brennende spørsmål på etikkens område i dag, særlig når det gjelder statens problem, men det berører også sentrale spørsmål i vår evangeliske tro og bekjennelse i det hele og har derfor krav på dobbelt oppmerksomhet.

Om Søes behandling av etikken for øvrig er ikke så meget å si. Til forskjell fra det tidligere, mer populære arbeid går han i sin nye etikk grundigere inn også på en rekke viktige enkeltspørsmål innenfor etikkens prinsipplære, og det er på de enkelte punkter utvilsomt atskillig å lære av hans problembehandling. Svarende til lærebokens form er stoffet stykket opp i en hel rekke paragrafer som letter oversikten. Den spesielle delen er for øvrig inndelt i to hovedbolker. Den første av disse, som bærer overskriften «Forholdet til almenmenneskelige Grundspørgsmaal», inneholder en rekke klare og kloke overveielser og er visstnok i det store og hele i samsvar med god evangelisk tradisjon innenfor vår lutherske kirke. Annerledes forholder det seg derimot med det andre hovedavsnittet, som behandler «Forholdet til de sociale Grundordninger». I de fleste enkeltspørsmål følger han riktignok også her tradisjonen, men selve grunnsynet er preget av opposisjonen mot den lutherske kallsetikk, slik som den sterkt kommer til uttrykk i den prinsipielle del. For øvrig er det påfallende at dette avsnittet ikke inneholder noen særskilt avdeling om næringslivet og de såkalte sosiale spørsmål, mens det derimot gir en utførlig behandling av «Folket», som den gamle lutherske etikk ikke regnet til de egentlige «ordninger».

Sin kritikk av den lutherske lære om den kristnes borgerlige kall (Beruf) har Søe i klarest form gitt i et par forelesninger som er inntatt i T. T. K. 1938 (tredje hefte) under titelen «Den lutherske Kaldsetik», hvortil henvises.[1]) I følge Søe ble Luther når det gjaldt den etiske erkjennelse, «stikkende i en højst uklar Sammenfiltring af naturlig Teologi og Aabenbaringsteologi», idet han i forbindelse med de naturlige ordninger ikke maktet å trekke den fulle konsekvens av sitt evangeliske syn på menneskets totale fordervelse og Kristus-åpenbaringens eksklusive betydning (T. T. K. side 154 ff.). Først med Karl Barths «fuldstændige Afvisning av enhver Mulighed for «naturlig» Gudserkendelse» skal det være skapt full klarhet på dette punkt (Erk. og Virk. s. 18 ff.), og med tesene mot den naturlige teologi i den kjente «teologiske erklæring» fra Barmen[2]) skal

1) Jfr. også hans artikkel «Die christliche Liebe und das Leben im Beruf» i tidsskriftet Luthertum 1936, s. 368 ff. — 2) Erklæringen finnes inntatt i Allgem. evang.-luth. Kirchenzeit. 1934. Den stammer vesentlig fra Karl Barth og er senere under den

det da også for første gang i kirkens historie ved en «officiel-kirkelig Afgørelse» være fastslått en grunnsetning som egentlig bare er «den negative Side af den Kristnes komplette Bundethed til Aabenbaringen i Kristus» (Etik s. 18 f.).

Først på dette grunnlag blir det i følge Søe mulig «at drive ren Aabenbaringsteologi» eller m. a. o. «ogsaa m. H. t. Erkendelsen af det gode» å drive «ret reformatorisk Skriftteologi» (T. T. K. s. 163 f.). Men han mener samtidig å kunne fastholde «det dybeste i den lutherske Kaldsetik», bare at han på et avgjørende punkt mener å kunne «trække Linjerne skarpere op, end Luther gjorde» (s. 148, s. 164). Imidlertid viser det seg at han er nødt til «at bryde med Luther» ikke bare på dette punkt, men også i en rekke andre viktige spørsmål som henger sammen med dette. Han kan således ikke noe med det lutherske skille mellom åndelig og verdslig regimente, og dette henger igjen sammen med at han forkaster den lutherske dialektikk mellom lov og evangelium (jfr. Erk. og Virk. s. 85 ff., sml. Etik s. 53 ff.). I likhet med Karl Barth, som han følger også i disse spørsmål, mener Søe tydeligvis å representere en slags høyere syntese av luthersk og reformert syn, slik som det da også framgår f. eks. av hans behandling av nattverdlæren i det populære arbeid «Den kristne Tro» (De Unges Forlag 1939, s. 82). Men den barthske tankegang er i virkeligheten på avgjørende punkter bare en moderne avart av ekte reformert teologi,[3]) og Søe viser da også leilighetsvis tydelig sympati for Calvin når det dreier seg om «skillelærene» i forholdet mellom luthersk og reformert syn, således også i spørsmålet om de to regimenter og om forholdet mellom lov og evangelium (f. eks. Etik s. 348). For øvrig beveger han seg i hele sin behandling av «reformatorene» i den moderne skoleteologis baner, hvor man i sin forståelse av det «reformatoriske» ikke pleier å ta synderlig hensyn til selve den evangeliske *kirkelære.* Søe kommer derved i skade for å overse at den lutherske kirke allerede forlengst har gjort spørsmålet om en naturlig åpenbaring og loverkjennelse som forutsetning for etikken til gjenstand for «officiel-kirkelig Afgørelse» i sin bekjennelse.[4])

populære betegnelse «Barmen-bekjennelsen» gjort til bekjennelsesmessig grunnlag for den «bekjennende kirke» i Prøyssen, som har stått under ledelse av barthianerne, jfr. den nærmere redegjørelse i Luth. Kirketid. 1938, s. 464 ff.

3) Se nærmere *H. Sasse:* Hvad er luthersk kristendom? (Oslo 1937), avsnittet «Den lutherske kirkelære og Karl Barths modern-reformerte teologi». — 4) Jfr. framstillingen hos *E. Schlink:* Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (München 1940), s. 81 ff. (om den naturlige guds- og loverkjennelse), s. 88 f. (om de naturlige ordninger) og s. 321 ff. (om det verdslige regimente som «Guds gode ordning og skapning»), likeså *H. Sasse:* Das Volk nach der Lehre der evangelischen Kirche (München 1934) og *Fr. W. Hopf:* Vom weltlichen Regiment nach evangelisch-lutherischer Lehre (München 1937), begge i skriftserien «Bekennende Kirche» (hefte 20 og 49). Hos Søe blir bekjennelsens lære praktisk talt aldri nevnt, enn si drøftet!

Den avgjørelse som dermed er truffet, utmerker seg ved at den i hovedsaken er klar og enstydig, mens derimot den barthske Barmen-erklæring nærmere besett er noe av en kompromissformel beregnet på å forene luthersk og reformert syn og derfor i virkeligheten uklar til tross for sin tilsynelatende konsekvens.[5]) Vegene skilles allerede når det gjelder den nærmere forståelse av selve grunntanken i Barmen-erklæringen: at åpenbaringen i Kristus er eneste norm for kristelig lære og liv. Men lutherdommens avvikelse fra det reformerte syn består ikke i at den holder mindre strengt på reformasjonens såkalte formalprinsipp: sola scriptura, og det må derfor betegnes som en *misforståelse* når Søe taler om naturlig teologi i forbindelse med den lutherske kallsetikk. En slik innvending kan med rette gjøres gjeldende overfor den moderne «ordningsteologi», for her søker man å utlede selve de etiske normer av de naturlige ordningers empiriske skikkelse, selv om man riktignok gjerne mener å tolke dem i lys av Skriften.[6]) Men det er å merke at en slik framgangsmåte *ikke har hjemmel i den lutherske bekjennelse,* selv om det blant moderne lutheranere rår en viss uklarhet på dette punkt.[7]) Kan det kanskje med rette sies at det hos Luther personlig rådde en viss «Sorgløshed» i dette spørsmål (Erk. og Virk. s. 15), så er likevel den gamle lutherske kallsetikk etter kirkens bekjennelse ikke naturlig teologi, for den henter ikke sine satser fra de naturlige ordninger som sådan, men alene fra Skriften.

Motsetningen mellom det genuint lutherske og det reformerte og dermed også mellom luthersk og barthiansk syn, viser seg i virkeligheten først når det er spørsmål om hvordan Skriftens egne utsagn om de naturlige ordninger er å forstå. Begge parter er enige om at Skriften skal være eneste teologiske norm i etikken som i dogmatikken, men den reformerte lære har i likhet med den katolske en *teokratisk* tendens og har derfor vanskelig for å komme til rette med de bibelske utsagn om en naturlig åpenbaring og lov-erkjennelse i forbindelse med de naturlige ordninger. Den lutherske kallsetikk gjør derimot ganske enkelt alvor av den bibelske lære om at de kristne skal gå inn i ordningenes naturlige etos fordi de

5) Jfr. *H. Sasse:* «Es hat sich inzwischen herausgestellt, dass das Einzige, was man allerseits mit dem Dokument meinte, die Ablehnung der Lehre den Deutschen Christen war, dass aber alles andere, insbesondere alle positiven Sätze, je nachdem lutherisch oder reformiert verstanden werden konnten und auch verstanden wurden» (Union und Bekenntnis, München 1936, s. 33). — 6) Jfr. særlig *P. Althaus:* Theologie der Ordnungen (Gütersloh 1934), *E. Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen (Tübingen 1932) og Natur und Gnade (2. utg. Tübingen 1935). — 7) Det er således neppe i samsvar med bekjennelsen når *W. Elert* i Bekenntnis, Blut und Boden (Leipzig 1934, s. 19) taler om en «Theologia naturalis ex fide» som grunnlag for etikken, sml. Brunners tale om en spesifikt «*christliche* theologia naturalis» (Natur und Gnade, side 52).

er uttrykk for Guds skapervilje. Dette har intet med naturlig teologi å gjøre, for den lutherske lære søker som nevnt også her sin hjemmel i Skriften alene og kjenner derfor ingen etisk norm som ikke er begrunnet i Kristus-åpenbaringen.[8]) Det tør da vel også sis at genuint luthersk teologi i virkeligheten gjør mer alvor av Skriftens autoritet også i etiske spørsmål enn Søe, som merkelig nok ikke finner det uforenlig med sin rene «Skriftteologi» å erklære de bibelske utsagn om kvinnens underordning under mannen for tidsbestemte (Etik s. 312)!

Søes egentlige argument mot den lutherske tolking av Skriftens utsagn om en naturlig gudserkjennelse, ligger da heller ikke i de eksegetiske innvendinger han leilighetsvis gjør tilsprang til, men består i den påstand at det «selvfølgelig» er «utænkeligt, at det Menneske, der af Naturen er dødt, skulde være i Stand til af sig selv om ogsaa kun delvist at erkende det gode» (Etik s. 53). Det skulde synes vanskelig å komme forbi at Skriften ikke bare finner dette tenkelig (Rom 2, 14 f.), men endog trekker meget betydningsfulle praktiske konsekvenser av det (Rom 13, 1 ff.). Men Søe står her etter alt å dømme under innflytelse av en antropologi som i sin konsekvens betyr en fornektelse av at også det falne menneske er og blir Guds skapning, og som derfor er uforenlig med den evangeliske lære om arvesynden. Han eliminerer ikke bare den naturlige gudserkjennelse, som er en forutsetning for den evangeliske lære om de to regimenter (jfr. Rom 13, 3 f.), men man skjønner i grunnen heller ikke hva det egentlig blir igjen av selve den naturlige åpenbaring som også i følge Søe «objektivt set» er virksom i verden (Etik s. 21), all den stund det stadig urgeres at menneskelivet og dets naturlige ordninger ikke på noen måte bærer preg av Guds skapervilje. I likhet med den lutherske kallsetikk er også Søe klar over at våre handlinger i og med denne verdens naturgitte kår faktisk er betinget og medbestemt av visse uforanderlige «Data, som ganske simpelt maa tages som givet, som man altsaa maa respektere, hvis man overhovedet vil handle» (Etik s. 181). Det merkelige er imidlertid at mens den lutherske kallsetikk bare bøyer seg for slike data fordi den i Skriften finner dem framstilt som en naturlig åpenbaring av Skaperens vilje også i den falne

8) I *Apologien* til den augsburgske konfesjon forekommer det riktignok en henvisning til «jus naturale» i forbindelse med den evangeliske lære om ekteskapet (XXXIII 9. 11), men den egentlige begrunnelse ligger også her i de bibelske utsagn som anføres eller underforstås, jfr. Schlinks bemerkninger, o. a. skr. s. 89. Rent sekundært har for øvrig den slags «naturlige» overveielser sin relative berettigelse som støtte for den bibelske lære, og de forekommer da også hos Søe, f. eks. når han støtter læren om det monogame ekteskap ved en henvisning til «den ægteskabelige Kærligheds sande Væsen» (Etik s. 307), men hos ham er det jo nærmest en selvmotsigelse all den stund det naturlig gitte for ham ikke er uttrykk for Guds skapervilje.

verden, så hevder derimot Søe at vi skal bøye oss for dem uten å «fordriste os til at sige, at saaledes er Guds Skabervilje» (Erk. og Virk. s. 163), og dette gjentas stadig også i forbindelse med selve de «Urdata» som ligger i de naturlige ordninger. Når det gjelder ekteskapet, antyder han riktignok en «direkte bibelsk Vejledning» som kan gjøre det berettiget å sette det i forbindelse med skapelsen (Etik s. 181—182). Men i det store og hele danner de naturlige livsbetingelser og ordninger for Søe ikke noe i egentlig forstand gudgitt, positivt grunnlag for den kristne kjærlighet. Det er bare tale om naturgitte skranker som utgjør en nærmest negativ «Baggrund» for vårt liv og derfor «begrænser Muligheden for Kærlighedens Udfoldelse», selv om de riktignok samtidig gir oss «Omraadet» og dermed også de ytre midler for dens virkeliggjørelse (Etik s. 181 ff., 162 f., Erk. og Virk. s. 161 ff.).

Det synes tydelig at Søe her opererer med en dualisme som hverken er bibelsk eller evangelisk, og som vel må føre til at også kjærlighetens vesen oppfattes annerledes enn i den lutherske kallsetikk. Hans tankegang er snarere i slekt med den typisk nyprotestantiske betraktningsmåte med dens falske motsetning mellom ånd og natur,[9]) men dertil kommer at denne vurdering av de naturlige livsbetingelser som noe i seg selv negativt, tydelig er preget av den moderne skepsis og pessimisme som er karakteristisk for det barthske grunnsyn,[10]) og som her mer eller mindre motvirker den typisk reformerte og nyprotestantiske tendens til en teokratisk eller spesifikt kristelig forvandling av de naturlige ordninger. For Søe er «Historien og Menneskets hele naturlige Væren» å betrakte som «fotograferet og analyseret Kaos», som det heter med et ord fra Barths «Römerbrief» (Erk. og Virk. s. 180), og som rimelig er, finner han det derfor «givet, at vi ikke kan virkeliggøre Guds Kongeherredømme» i denne verden (Etik s. 190). De naturgitte skranker for det kristelige etos består nemlig nærmere besett i «en for Tanken uudredelig Sammenfiltring af Skabelse og Synd», som den kristne likevel «*maa* akceptere» som «den uforanderlige Baggrund» for sine handlinger (Etik s. 182). Det heter derfor også om *staten* at selve dens «Væsen» er syndig, for den er «i og for sig — — — som Magtvæsen et Onde» (Erk. og Virk. s. 168 ff.).

9) W. *Lütgert* gjør med rette gjeldende at «naturens utskjalting fra åpenbaringen ikke går tilbake til reformasjonen, men til Kant» og at det barthske grunnsyn i så henseende betyr en fortsettelse av linjen Kant—Schleiermacher—Ritschl (Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung, Gütersloh 1936, s. 29). Det er nemlig tydelig at den barthske innstilling her er beslektet med det *19. århundres falske kristosentrisme*, som forvekslet Kants rasjonale fornuftkritikk med reformasjonens religiøse antirasjonalisme. — 10) Det er da også betegnende at Søe hylder en nærmest empiristisk eller naturalistisk oppfatning av samvittigheten og den naturlige moral (Etik s. 48).

Søe kommer her i motsetning til den evangeliske lære både om skapelsen og synden, idet han anerkjenner et moment av syndig «Eigengesetzlichkeit» i de naturlige ordninger (Etik s. 181).[11]) For så vidt er hans betraktningsmåte i slekt nettopp med den *sekularisering* av det naturlige etos som han med rette kritiserer i forbindelse med atskillig moderne teologisk etikk (s. 345). Men til gjengjeld er det hele hos Søe igjen forbundet med den reformert-teokratiske tendens som trass all pessimisme finnes også i den barthske teologi, og som vil «forstaa Statens Opgaver ud fra Guds Frelsesvilje i Kristus» istedenfor ut fra hans skapervilje og derfor hevder at «Staten skal underordne sig Jesu Kristi Kongeherredømme» (s. 354 f.).[12])

Også den lutherske kallsetikk krever naturligvis at staten skal underordne seg Guds *lov*, men den betrakter den samtidig som et selvstendig «regimente» ved siden av evangeliets herredømme i kirken og krever derfor ingen direkte underordning under Guds *frelsesvilje*. Riktignok kjenner også den lutherske lære en for oss uløselig sammenheng mellom skapelse og synd i de naturlige ordninger, men den går likevel ut fra at Gud også i syndens verden til trass for menneskets totale fordervelse oppholder visse grunnordninger gjennom en fortsatt skapelse, og at det derfor i lys av Kristus-åpenbaringen til en viss grad er mulig å skjelne mellom skapelse og synd i det naturlige menneskeliv og dermed også å anerkjenne et relativt selvstendig naturlig etos. I motsatt fall må en jo spørre om det overhodet er mulig å finne noen som helst *bibelsk* begrunnelse for et liv i de naturlige ordninger, for en naturgitt «Baggrund» som ikke er begrunnet i Guds *skapervilje*, kan heller ikke godt ha noen egentlig positiv begrunnelse i Kristus-åpenbaringen, så sant det er Skaperen som åpenbarer seg i Kristus. Det er derfor et spørsmål om ikke Søe selv her står i fare for å innføre en viss naturlig teologi, nettopp fordi han selvstendiggjør de naturlige ordninger i forhold til Guds skapervilje! Når han således f. eks. overlater selve den teologiske (!) bestemmelse av statens *vesen* til et naturlig, «politisk» erkjennelsesarbeid (Erk. og Virk. s. 169), da synes det å måtte føre til at den egentlige, «vesensmessige» begrunnelse av lydigheten mot staten blir prinsipielt uavhengig av Skriften, selv om den samtidig søkes forankret i de

11) At menneskenaturens «substans» er blitt syndig i seg selv etter fallet, betegnes i Konkordieformelens artikkel om arvesynden som en «manikeisk» villfarelse, Ep. I, 9, og dette rammer også en tilsvarende bestemmelse av de naturlig-menneskelige ordninger som «i sig selv helt og holdent syndige» (Erk. og Virk. s. 174). — 12) I samsvar med reformert betraktningsmåte er Søe her endog tilbøyelig til å anerkjenne *aktiv motstand* mot øvrigheten i «Lydighed mot Jesus Kristus» og da «muligvis tilmed, om det bliver nødvendigt, under voldelig Form» (Etik s. 369).

bibelske utsagn. Selve den moralske *mening* med lydighetsplikten må nemlig også for den kristne på en eller annen måte være knyttet til statens naturgitte vesen, så sant det overhodet skal være noen indre sammenheng mellom «politisk» og kristelig etos, og det viser seg da også at Søe her søker tilknytningen i den rettslige side av staten, som også for ham er «en elementær Bestanddel av dens Væsen» (s. 168).

Det tør i det hele være klart at man vikler seg inn i uløselige motsigelser når man først avskjærer den indre sammenheng mellom de naturlige ordninger og Guds vilje og så likevel med evangelisk etikk ser seg nødt til å «akceptere» dem som grunnlag for det kristelige etos, og de forsøk som gjøres på igjen å skape en slags enhet av de heterogene størrelser som på denne måten framkommer, virker da også alt annet enn overbevisende. Mens Karl Barth når det gjelder staten, prøver å hjelpe seg med teorien om at den er «en art anneks og utpost til det kristelige menighetsliv, opprettet der ute i verden»,[13]) så tar Søe i forbindelse med hele den naturlige «Baggrund» for etikken sin tilflukt til et ikke mindre eiendommelig theologumenon, som visstnok også stammer fra Barth, men som er meget utbredt innenfor den nyeste teologi og derfor merkelig nok også finnes hos den moderne ordningsteologis talsmenn. Ut fra evangelisk innstilling kan det jo ikke nektes at det er i de naturlige ordninger Gud etter Skriften krever en vesentlig del av vår tjeneste, og det kan da heller ikke for Søe være tale om «at flygte bort fra det i sig selv — — — syndige «Omraade»» (Erk. og Virk. s. 159). Men når den kristne overhodet kan anerkjenne hin «uudredelige Sammenfiltring av Skabelse og Synd» som «Baggrunden for den etiske Handlen», da er det i følge Søe «fordi han tør tro, at Guds *Tilgivelse* dækker over alt dette» (Etik s. 182). Dermed skal det hele være «renset, saa vi med Glæde og Frimodighet kan tjene dèr» (s. 162/3), og Søe legger i pointert motsetning til den lutherske kallsetikk til at det er «ikke Troen paa Gud som Skaberen» som gir denne frimodighet (s. 182).

Mens altså den lutherske frimodighet i forhold til denne verdens naturlige vilkår og oppgaver har sitt grunnlag i troen på at de naturlige ordninger, trass menneskets misbruk av dem, i seg selv er «Guds gode gjerninger» (Augustana art. XVI), så skal man i følge Søe tvert om tro at ordningene er «i seg selv helt og holdent syndige» (Erk. og Virk. side 174), for så til gjengjeld å stole på en «tilgivelse» som gir mennesket lov til å «akceptere» dem uten å

13) Rechtfertigung und Recht (Theologische Studien Heft 1, Zollikon 1938) s. 33. Statens tjenere betegnes her i ekte teokratisk ånd som «ministri extraordinarii ecclesiae» (s. 34)!

bekymre seg om deres syndige vesen! Dette skal til og med være et grunnleggende uttrykk for den lutherske lære om rettferdiggjørelsen, men til det er ganske enkelt å si at Gud etter bibel og bekjennelse rettferdiggjør *synderen*, men aldeles ikke *synden!* Det er derfor en misforståelse når Søe her mener seg å være i overensstemmelse med luthersk tankegang (T. T. K. s. 149 ff.), og det blir ikke bedre fordi om denne tidligere visstnok uhørte betraktningsmåte i dag er temmelig utbredt.[14]) Rettferdiggjørelsens betydning i forbindelse med de naturlige ordninger kan aldri bestå i at «Gud tager Ansvaret» for noe som i seg selv er og blir syndig, for så å la mennesket leve videre under en «uafvendelig» syndig nødvendighet (Erk. og Virk. s. 158 f.). Den består tvert om i at Gud ved å frita mennesket for fortidens skyld også løser det fra dets egen subjektive syndighet og dermed frigjør det til tjeneste nettopp for hans skapervilje, men da er det en selvsagt forutsetning at det også i syndens verden gis visse «ordinationes Dei» (Augustana art. XVI), hvorved Skaperen gjør et liv etter Guds vilje *objektivt mulig.* Naturligvis kan heller ikke Søe helt unngå å regne med en slik mulighet så sant helliggjørelsen skal bli noe mer enn en negativ protestholdning, men dermed vikler han seg også her inn i selvmotsigelser som tyder på at hele hans betraktningsmåte ikke er synderlig grundig gjennomtenkt. Når han nemlig direkte står overfor spørsmålet om hvorvidt «den Verden, hvori vi skulde virkeliggøre Guds Vilje, har faaet en saadan mod Guds Hellighed kontrær Struktur, at Synd er blevet en metafysisk Nødvendighed», besvarer han det benektende (Etik s. 197 f.), til trass for at han ellers lærer en «uforanderlig» syndig «Eigengesetzlichkeit» som stiller selve menneskelivets naturgitte «Urdata» i motsetning til Guds skapervilje. Han henviser da særlig til inkarnasjonen, men da burde han også innse at de naturlige livsbetingelser, som også Den inkarnerte var nødt til å «akceptere», etter sitt vesen nødvendigvis må være uttrykk for Skaperens vilje, for ellers vilde det også om Jesus ha gjeldt at de måtte tas «af Guds tilgivende Haand», som Søe ellers stadig hevder (jfr. f. eks. Erk. og Virk. s. 157).

Det skal da også selv for en teolog av Barths skole noe til for helt å fornekte den enfoldige kristne skapertro som den lutherske kallsetikk er gjennomåndet av, og som også i Luthers forklaring til Apostolikums første artikkel tydelig nok taler om hvordan Gud

14) Jfr. samme tankegang hos *Althaus:* Theologie der Ordnungen s. 48 ff., 55 ff. og 62, videre i Luthertum 1937 s. 135 ff. (for øvrig i forbindelse med et oppgjør med Søe, sml. ovenf. anm. 1), likeså hos *Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen s. 185 f. Sml. til kritikk av *Karl Barth* på dette punkt *Fr. Gogarten:* Gericht und Skepsis (Jena 1937) s. 62 ff.

skjenker oss våre naturlige livsbetingelser nettopp av sin skaperhånd! Søe kan således i forbindelse med ekteskapet tale om at man som kristen kan «skønne, at der i selve det naturligt givne er noget, der — omend særdeles uklart — peger i Retning af det, Kristendommen kræver» (Etik s. 297). Ja, vi får endog høre at «Guds Vilje m. H. t. Staten i nogen Grad (hvad de *ydre* Forhold angaar) kan erkendes og søges realiseret ogsaa af den Ikke-Kristne» (s. 354). Endelig får vi da også høre om «Opgaver, som vi tør tro, Gud lægger hen» til oss, nemlig gjennom de ytre forhold som møter oss «fra Situation til Situation» (Erk. og Virk. s. 163), og Søe kan derfor også annet steds tale om at vi skal «søge at finde ud af, hvad Gud i de forskellige historiske Situationer kræver af os» (Den kristne Tro s. 134). En slik tro og en slik søken er selvsagt bare berettiget dersom det *ikke,* som Søe samtidig hevder, er blott og bar «Spekulation» når vi taler om «at tage vor Plads og vore Forhold af Guds Skaberhaand» (Erk. og Virk. s. 156).

Her som ellers munner Søes tankegang ut i en klar selvmotsigelse fordi han til trass for sin falske kristosentrisme ikke helt kan unnvære tanken om en naturlig åpenbaring eller i det minste en viss naturlig tilknytning som forutsetning for etikken. Hele dette forsøk på «at faa den lutherske Kaldstanke renset for de urene Bestanddele» som Søe taler om (T. T. K. s. 148), må derfor betegnes som mislykket, og det beror da også på forutsetninger som er i strid ikke bare med luthersk, men med all kristelig og kirkelig tradisjon fra apostlene av, idet de nemlig i sin konsekvens betyr en fornektelse av den kristne skapertro.

II.

I motsetning til dansk teologi synes svensk teologi i det store og hele å ha holdt seg fri fra den barthske skoles mektige innflytelse. Dette beror vel for en del på at man i Sverige lenge har hatt en selvstendig Luther-forskning, som ikke så lett har tillatt nye teologiske paroler å gjøre seg gjeldende når det er spørsmål om det genuint «reformatoriske». I de senere år har en rekke unge Lutherforskere utgått fra det teologiske fakultet i Lund også tatt opp spørsmål som har særlig aktualitet i dag, og har dermed også bidradd til å belyse det evangeliske syn på de naturlige ordninger. For noen år siden kom første del av et arbeid av nåværende dosent *Herbert Olsson:* «Grundproblemet i Luthers socialetik» (Lund 1934), og senere har så *Gustaf Törnvall* gitt ut noen «Studier i Luthers världs- och samhällsbild» under titelen «Andligt och världsligt

regemente hos Luther» (Lund 1940)[15]) Det nyeste bidrag til samme emne er et arbeid av *Gustaf Wingren:* «Luthers lära om kallelsen» (Lund 1942). Det dreier seg altså også her om den lutherske kallsetikk.

Den oppgave Wingren har stilt seg med sitt arbeid, er ikke å levere en historisk detaljundersøkelse av utviklingen i Luthers anskuelser om kallet, men «att infoga Luthers yttranden om kallelsen i hans teologiska grundsyn» (s. 1). Arbeidet er derfor inndelt etter visse store hovedsynspunkter i Luthers teologi og faller i tre kapitler: I. Jord och himmel, II. Gud och djävul og III. Människan. På denne måten kommer det klart fram at den lutherske kallsetikk ikke er et «kompromiss» med fremmede anskuelser, som det påstås av Søe, men henger uløselig sammen med de evangeliske grunntanker. Det kan nok dras «linjer från Luther tillbaka till skolastiken och den tyska mystiken», men «hos Luther ha alla tankar en betydelse inom den slutna storhet, som hans trossyn är» (s. 4). Av særlig interesse i vår sammenheng er Wingrens betoning av hvordan «Luthers syn på ämbetet ingår såsom ett moment i Luthers rika skapelsetanke» (s. 18). Som Wingren påpeker, dreier det seg i Luthers lære om kallet ikke om noen optimistisk menneskebetraktning, men ganske enkelt om den tro på Skaperen som lar Gud selv være virksom i de naturlige ordninger for menneskelivet. Det er Gud som har ordnet de forskjellige «stender», og derfor kan det her tales om en «ståndens självverksamhet såsom redskap i Guds hand oberoende av personer» (s. 17 f.). Mens Søe søker en av røttene til Luthers kallsetikk i humanismens nye vurdering av kulturen og det dennesidig-menneskelige (Erk. og Virk. s. 84), sier Wingren like fram at den «kulturglada världsöppenheten är Luther helt fjärran» (s. 152). Tvert om er det så at den «givna kallelsen med dess befallning vittnar — om detsamma som evangeliet: att vi äro i en mörkrets värld men att Gud dock icke är i fjärran utan nära» (s. 222).

Det meste av stoffet i de to første kapitlene hos Wingren kjenner man igjen fra andre undersøkelser, selv om det her foreligger i en meget selvstendig bearbeidelse, jfr. også *Harald Diem:* «Luthers Lehre von den zwei Reichen» (München 1938). Rikest på nye synspunkter er utvilsomt det tredje kapitlet, som skildrer Luthers syn på menneskets «situasjon» i verden under Guds kall. Uten at Wingren legger vekt på en gjennomført systematisering av det hele, framgår det her klart at menneskets gudsforhold og dermed også den kristnes etiske liv etter evangelisk syn nødvendigvis er

15) Jfr. nærmere omtale i Luthersk Kirketid. 1940, s. 413 ff.

båret av tre gudgitte faktorer som svarer til Guds treenighet og som derfor uløselig hører sammen: den en gang skjedde åpenbaring i Kristus, Åndens fortsatte vegledning og den fortsatte skapelse i de naturlige ordninger. Ikke minst frambyr Luthers tanker om «Stundelein» eller hva vi kaller «Guds time» (Wingren s. 223 ff.), et klart belegg for hvordan det først gjennom det intime samspill mellom disse tre faktorer i Guds handling med mennesket oppstår et virkelig levende personlig forhold til den levende Gud. Wingren påpeker da også overfor Søe at «verkligheten av Guds handlande» (i og omkring mennesket) «innebär även, att frågan, om kallelsen är härledd ur fjärde budet, alltså ur en «kristen sedlighet», *eller* om kallelsen vilar på en oberoande av den kristna tron gällande «naturrätt», bortfaller». Det er her ikke tale om et enten-eller, men et både-og: «Eftersom Gud faktiskt handlar i världsligt regemente, så befaller han i fjärde budet sina trogna att lyda föräldrar och herrar» (s. 78 f.).

Sammen med Olssons och Törnvalls undersøkelser gir også Wingrens i hovedsaken et klart helhetsbilde av Luthers kallsetikk. Av enkeltheter som kan diskuteres, må nevnes hans antydninger om at den ortodokse lære om «lovens tredje bruk» ikke finnes hos Luther (s. 156 og s. 213 med anm. 85).[16]) For øvrig har undersøkelser av denne art lett for å bli altfor meget hengende i alskens interessante og fruktbare «synspunkter», mens derimot de mer eksakte dogmatiske distinksjoner som dog alene er egnet til å avgjøre betydningen og rekkevidden av en lære, kommer til kort. Når det gjelder den lutherske kallsetikk, savner vi enno en grundig og omfattende systematisk bearbeidelse av den lutherske lære på grunnlag av den lutherske bekjennelse. Denne oppgave er i dag meget aktuell, og Søes forsøk på å «rense» kallsetikken viser at den dessuten er påtrengende nødvendig om ikke forvirringen i disse viktige spørsmål skal bli større enn den allerede er.

16) Når W. med tanke på ortodoksien bemerker at «någon lag, som skulle kunna införas för framtida behov såsom helgelsens norm» hos Luther «icke står till hands för att leda «den omvändes» etiska liv i rätt fåra» (s. 213), kunde formuleringen tyde på en forveksling av ortodoks og pietistisk oppfatning av lovens 3. bruk. For øvrig betyr det vel en utillatelig forenkling av Luther om man ensidig betoner det dynamiske moment av aktuell guddommelig ledelse på bekostning av det statiske moment av fastlagt lov som «helgelsens norm», jfr. hans utleggelse av de ti bud i katekismene! Det bør også bemerkes at den lutherske bekjennelse lærer lovens 3. bruk mot antinomismen, jfr. Konkordieformelens VI. artikkel.

LITTERATURHISTORIKERE OG FILOLOGER KONTRA BIBELKRITIKKEN

Av Karl Vold.

I en tidligere oppsats i dette tidsskrift har jeg nevnt at religionshistorikeren *Vilhelm Grønbech,* som den livsopplevelsens profet han er, og radikal som han er, dog ikke er tilfreds med «lupekritikken av teksten», slik som den i så stor utstrekning er drevet også i behandlingen av bibeltekstene. Det ble i sin tid drevet en vidtgående tekst- og litteraturkritikk også av klassiske filologer og litteraturhistorikere. Men man er kommet i vesentlig grad bort derfra.

Det ble i 1941 så vel i Sverige som i det svensktalende Finnland feiret 400-års jubileum for den svenske bibeloversettelse, Gustav Vasas bibel, som først i 1917 ble avløst av Gustav V' bibel i Sverige, og i 1928 av samme bibel blant svenskfinnene. Spesielt ble jubileet feiret av de teologiske fakulteter, av Lundensene i vårterminen og av Uppsala- og Åbo-fakultetene i høstterminen 1941. Uppsalafakultetet sendte ut et mektig festskrift på over 500 sider, fordelt på nitten avhandlinger av de teologiske professorer, de fleste dosenter og en del professorer ved andre fakulteter. Dette jubileumsskrift er i høy grad interessant. Professor *Anton Fridrichsens* avhandling: «*Johannes vattendop och det messianska elddopet*», og den klassiske filologiprofessor *Gunnar Rudbergs* oversettelse av *Romerbrevet* med noter må f. eks. i høy grad interessere nytestamentlige teologer.

I denne forbindelse, hvori jeg her skriver, har artikkel 2 i festskriftet en særlig interesse. Professoren i østerlandske språk, den særlig framragende iranist, hvis bok fra 1937: «*Irans forntida religioner*», også oversatt til tysk under titelen: «*Die Religionen*

des alten Irans», er blitt særlig berømt, *H. S. Nyberg* har en oversettelse av Det gamle testamentes i teksthenseende kanskje vanskeligste bok, *Hoseaboken*, med anmerkninger. Her i denne oversettelse og i anmerkningene `dertil har professor dr. *Nyberg* dratt meget sterkt til felts mot tekstkritikken. Også ellers har professoren beskjeftiget seg med Det gamle tesamente, og den moderne bibelkritikk har en avgjort motstander i ham. Moderne tolkere har ikke bare når det gjelder Hoseaboken, men G. T. i det hele, funnet at den massoretiske tekst er meget ødelagt og forvansket og har villet stort sett ha det til at LXX-oversettelsens tekst skulde være bedre. Men her bringer *Nyberg,* som har arbeidet meget og lenge ikke bare med Hoseaboken, men med G. T.s tekst i det hele, i virkeligheten en fullstendig revolusjon. Han hevder at den massoretiske tekst uten sammenlikning er den beste sammenliknet med septuagintateksten. Septuagintaoversetterne har ikke bare mistydet, lagt sine fortolkninger inn i og forvansket teksten, men selve den hebraiske tekst som har ligget til grunn for deres oversettelse, har vært dårligere enn den massoretiske tekst. Allerede dette er betydningsfullt og revolusjonerende nok, et ord i rette tid.

Men enno mer revolusjonerende er dette at *professor dr. Nyberg* ut fra sin overlegne språkkyndighet og evne til å behandle tekster i orientalske språk, gjør avgjort front mot de mange tekstrettelser og strykninger i teksten som gjøres i G. T. og ikke minst i Hoseaboken. Han søker under sin egen oversettelse å komme til rette med den foreliggende tekst i denne vanskelige bibelske bok, uten de mange rettelser, og han har fått fram en utmerket oversettelse. I anmerkningene gjør han rede for sin oppfatning ikke bare i det tekstmessige og språklige, men også av profetene i det hele.

Jeg har kalt dette arbeid revolusjonerende. Følger tolkerne *Nybergs syn* ikke bare i Hoseaboken, men i G. T. i det hele, er det klart at det vil skje en avgjort vending i tekstkritikken, men ikke bare i den, men i oppfatningen av Israels religion i det hele. Selv på en så avgjort liberal teolog som professor dr. *Holger Mosbech* i Kjøbenhavn har Nybergs avhandling gjort sterkt inntrykk. Han har skrevet i en anmeldelse: «Har han rett i denne betraktning, vil dette ikke alene medføre en radikal forandring av den gammeltestamentlige tekstkritikk, men den vil også få betydning for synet på den religiøse utvikling i Israel.» Professor dr. *Nyberg* er så visst ingen dilettant. Men han taler med den fremragende språkskjønners hele vekt, og er vanskelig å komme forbi. Det kan sannelig også være på tide at det store flertall av gammeltestamentlige forskere i stor utstrekning reviderer sine synsmåter. For undertegnede har

den svenske språkforskers avhandling i festskriftet vært en stor tilfredsstillelse, også fordi jeg selv fra begynnelsen av vesentlig har fulgt samme linjer.

Det svensk-finske festskriftet: «*Våra fäders Bibel 1541—1940*», er i og for seg interessant og godt. Men det har ingen slike avhandlinger å oppvise som Uppsala-festskriftet.

Men vi har et parallellfenomen i Danmark. Kjøbenhavns universitet har en professor som heter *Paul V. Rubow*. Han er klassisk filolog, men særlig litteraturhistoriker. Han har et betydelig navn i Danmark, og også utenfor. Men han er en stridsmann og radikal nok også i religiøs henseende. Han er dog like fram rasende forarget på den moderne gammeltestamentlige litterærkritikk, som han håner. For noen år siden angrep han den kraftig i «*Politikken*» og kom i en inngående avisfeide med professor i G. T. Johannes Jacobsen. Det kom også ut en brosjyre mot ham fra Jacobsens hånd.

Professor dr. *Aage Bentzen*, professor i G. T. ved Kjøbenhavns universitet, redigerer et samlerverk: «*Haandbog i Kristendomskundskab*». Det er hittil utkommet to bind, så vidt jeg vet, nemlig bind I og III. Bind III er altså kommet før bind II. Tar jeg ikke feil, skal det i det hele bli åtte bind. Bind I behandler G. T. og har en rekke forfattere. Bind III gjelder N. T. med professor *Holger Mosbech* som redaktør og hovedforfatter. Håndboken som er beregnet særlig på prester, teologiske studenter og religionslærere, bibelkretsers ledere, aktive legfolk etc., har «tilstræbt at bringe fremstillingen i overensstemmelse med de i nutiden raadende videnskabelige opfattelser, idet man saa vidt mulig har holdt sig til, hvad der kan betragtes som antaget af forskernes store flertal», og sett bort fra ytterliggående hypoteser». Det vil si at håndboken er vulgærliberalistisk eller, som professor Rubow uttrykker det, «en sækulariseret gengivelse af theologi». Hvis denne bok skulde bli alminnelig brukt i Danmark, vilde det bety en liberalisering av den danske kirke og skole. Det skulde vel bringe Danmark den liberale reformasjon, som professor dr. *Mosbech* så varmt ønsker og så sterkt venter på som fortsettelse eller fornyelse av selve reformasjonen. Han ser vårtegn for en slik ny reformasjon i Karl Barths bevegelse, som dog etterhånden har skuffet ham ved den stedse strengere biblisisme, enno mer i barthianismens antipode, Oxfordbevegelsen, men særlig i den bevegelse professor *Emanuel Hirsch* i Göttingen har skapt, i det av professor *Emanuel Linderholm* i Uppsala i 1929 stiftede «*Sveriges religiösa Reformförbund*» samt i det i Danmark i 1942 stiftede «*Dansk folkekirkeligt forbund for frisindet kristen-*

dom». Dette var Mosbechs «*tanker til reformationsdagen*» 5. november 1942 i anledning av 425-års dagen for den lutherske reformasjons begynnelse i 1917 («Nationaltidende» 5. november 1942).

Men dette siste var litt av en digresjon. Professor *Rubow* har igjen tatt «Politikken» i bruk og anmeldt håndbokens både bind I og bind III. Og som sedvanlig er han ikke nådig mot liberalismen i det hele og spesielt mot dens tekst- og litteraturkritikk. Professoren erklærer allerede innledningsvis: «Mindre lovende lyder det, at man i de historiske avsnitt har «tilstræbt at bringe fremstillingen i overensstemmelse med de i nutiden raadende videnskabelige opfatninger».» Han kritiserer meget skarpt dr. theol. *Schou Pedersens* behandling av G. T.s språk og tekst og harsellerer hans kildebehandling i Genesis og kildesondringen i det hele. Hvis Genesis skulde være oppstått ved sammenskudd av tre mindre skrifter: P., J. og E., må deres tre forfattere ha vært trillinger, skriver Rubow. Om den unge dosent *E. Hammershaimbs* behandling av G. T.s litteraturhistorie uttaler professor *Rubow:* «Jeg skal ikke gå i rette med dr. Hammershaimb, fordi hans fremstilling i et og alt er traditionel, et ekko af al den tomme støj som de liberalteologiske mitrailleuser har udspyet i det 19. Aahundrede.» «Det eksisterer ingen fremstilling af den hebraiske litteraturs historie, som en almindelig litteraturhistoriker tør forlade sig paa» («Politikken» 7. juli 1942 og 18. januar 1943). Disse anmeldelser har sin store interesse. Blant de syv skrifter Hammershaimb har regnet med, hører også Jacobsens piese: «*Professor Rubow og den gammeltestamentlige kritik*», men *ikke* med Rubows gjensvar.

DEN NYE DANSKE PRØVEOVERSETTELSE AV DET NYE TESTAMENTE

Av Olaf Moe.

Bibeloversettelse er på sett og vis teologiens høyeste kunst. Det beste bevis på dette har Martin Luther gitt ved sin klassiske oversettelse av Det gamle og Det nye testamente som — om enn i lett revidert skikkelse — har holdt seg i den tysk-evangeliske kirke inntil i dag. Denne Luthers bibeloversettelse har på en forbilledlig måte bevart troskap mot grunnteksten med den frihet som er nødvendig om det skal lykkes å gjengi Skriftens ord i samsvar med ens eget språks lover.

Å oversette Bibelen er jo ikke gjort med en mekanisk gjengivelse av ord for ord, for det ene språk er hverken leksikalsk eller syntaktisk helt konformt med det annet. De ordrette bibeloversettelser blir derfor mer eller mindre uforståelige for dem som ikke kjenner grunnteksten. En oversettelse er i virkeligheten en *om*setning (sml. nynorsken). På den annen side skal en bibeloversettelse heller ikke være en *parafrase,* en omskrivning av Skriftens ord hvorved vår egen fortolkning av den bringes til klarest mulig uttrykk. Jo mer parafraserende en oversettelse er, dess mer utviskes eller utslettes den bibelske forfatters eienndommelige stil til fordel for en moderne, som ikke bare er mer ordrik, men også mer profan. Den parafraserende oversettelse tjener visstnok til å gjøre den bibelske teksts mening tydeligere, men med den tydning den gir av bibelordet følger også faren for mistydning eller vilkårlig innsnevring av den flertydighet som så mange bibelord og uttrykk rommer.

Mens den eldre teologi med sin til dels mekaniske inspirasjonsoppfatning heldet til den mest mulig ordrette oversettelse, går ten-

densen i den nyere teologi med dens ofte ensidige betoning av Skriftens menneskelige side i motsatt retning. Oversettelsen nærmer seg mer eller mindre parafrasen. Det gjelder ikke bare om vitenskapelige bibeloversettelser som f. eks. den kjente engelske av James Moffatt, men også om enkelte nyere kirkelige oversettelser som den svenske bibel av 1917. Denne er når det gjelder tydelighet fremragende. Men den er (jeg tenker nærmest på N. T.) vel nesten dobbelt så ordrik som grunnteksten og mangler derfor meget av den eldre bibeloversettelses fynn og klem. Og i fjor er det i Danmark utkommet en ny kirkelig prøveoversettelse av N. T. som i mangt minner om den svenske bibel, idet den også betegner et stort framskritt i retning av tydelighet og moderne språk, men samtidig også er mer parafraserende enn man hittil har vært vant til.[1])

Den er utarbeidet på foranstaltning av Det danske Bibelselskab av et med kirkeministeriets godkjennelse nedsatt utvalg, som har bestått av biskop Johs. Gøtzsche som formann og domprost C. Skovgaard Petersen samt professor Fr. Torm, prost P. Otzen og sokneprest Chr. Bartholdy. Da professor Torm i 1935 trådte tilbake, ble biskop Scharling og professor H. Mosbech valgt inn i hans sted, og etter biskop Gøtzsches død i 1938 har i følge ministeriets beskikkelse domprost Skovgaard Petersen fungert som formann, mens sokneprest Bartholdy har utført sekretærarbeidet.

I sin fortale til den nye oversettelse redegjør utvalget for de ledende synspunkter for denne og betoner herunder at man på den ene side har søkt å si det som ligger i den greske tekst på et for nutiden forståelig og levende språk, og på den annen side å bevare så megen forbindelse med det overleverte kirkespråk som mulig. Noen av de grunnregler utvalget har fulgt, er f. eks. å erstatte ord og vendinger som no lyder tåket eller hardt eller i sin tid direkte er oversatt fra tysk, med mer kurante og levende ord, f. eks. høvedsmand med officer, misdæder med forbryder, kjøgemester (Joh 2, 8) med skaffer (!), sold med løn (Rom 6, 23), hungrig med sulten, tænders gnidsel med tænderskjæren (Matt 22, 13), æde med spise, livets hoffærdighed med pral med jordisk gods, verden ligger i det onde (1 Joh 5, 19) med: verden er i den ondes vold osv. I regelen er også det personlige pronomen «eder» avløst av «jer», om enn ikke på steder hvor det ligger et særlig, litt høytidelig ettertrykk på ordet, som f. eks. «Fred være med eder». Man har også beholdt gammeldagse, bibelsk tekniske ord som forkrenkelighet, forargelse,

1) Det nye Testamente i ny Oversættelse. Prøveoversættelse .Udgivet av Det danske Bibelselskab. København 1942.

rettferdiggjørelse, kalk og liknende, men et ord som «Himmeriges Rige» er blitt erstattet med «Himmelriget».

En del av de mange harde og ofte flertydige genitivformer har utvalget omskrevet med verbale vendinger og, f. eks., istedenfor «din Besøgelses Tid» (Luk 11, 44) sagt: «den Tid da Gud besøgte dig», istedenfor «Fordømmelsens Tjeneste»: «den Tjeneste der førte til Fordømmelse» (2 Kor 3, 9), istedenfor «en Trældoms Aand»: «en Aand der skaber Trællekaar», istedenfor «Sønneudkaarelses Aand»: «en Aand der skaber Barnekaar» (Rom 8, 15); «Guds Børns Herligheds Frihed» er omskrevet til: «den Frihed Guds Børn skal have i Herligheden» (Rom 8, 21) osv.

Utvalget har i det hele jevnlig omsmeltet sterkt sammentrengte uttrykk selv om det derved «ikke helt har unngått å nærme seg det parafraserende». «Dommen» (Matt 5, 22) er oversatt «den stedlige Domstol», «disse mine ord» (Matt 7, 24): «de Ord jeg har sagt», «det (eller den) onde» (Matt 5, 39): «den der tilføjer jer ondt», «mat og drikke» (Rom 14, 17): «Frihed til at spise og drikke». Ordet «selv» Rom 7, 25 er utvidet til «som jeg er i mig selv», «uten synd» (Hebr 9, 28) er gjengitt: «ikke for at bære Synden».

Ikke sjelden har den nye oversettelse tilføyd et av de mange småord som på dansk «gir stil og mening, øket klarhed, point og liv», så som: «dog, kun, nok, tilmed, efterhaanden, virkelig, ja, nei».

Altfor lange og innviklede perioder er jevnlig blitt delt i selvstendige setninger, f. eks· Ef 1, 3—14; 2, 1 fg.; 2 Pet 1, 3 fg. osv.

Der hvor oversettelsen utvetydig bygger på valget mellom flere like mulige tolkninger av det greske ord, har man til dels anført den annen mulige oversettelse i noter, f. eks. Luk 2, 49; 17, 21; 1 Kor 2, 13; 1 Pet 3, 21 osv.

Der hvor den nyere språkforskning har vist at visse bibelske uttrykk har hatt en nesten teknisk betydning, har oversetterne tatt hensyn dertil og f. eks. Matt 6, 5 skrevet «de har allerede faaet deres Løn udbetalt», 1 Kor 6, 20: «I er købt og *betalt*», Fil 4, 18: «Herved erkender jeg Modtagelsen av det hele!»

Ellers har oversetterne søkt å ta varlig på den bibelske språktone når den ikke like fram støter an mot levende eller lett forståelig dansk, f. eks. de mange «og»er i evangeliene; de mange «ti»er hos Paulus, vendinger som «han svarte og sa» og «det skede» eller det så ofte forekommende «se» har de her og der dempet litt ned uten like fram å «støvsuge» bibeloversettelsen for den slags ekte bibelske stiltrekk.

Når det gjelder gjengivelsen av ett og samme ord på forskjellige steder, har konsekvens-hensynet ofte måttet vike for hensynet til

språkets liv eller luner, således ved oversettelsen av ordet «sarx» som er blitt gjengitt på minst tolv til femten forskjellige måter, f. eks.: «intet Kød» Rom 3, 20 = «intet Menneske», «efter Kødet» Rom 1, 3 = «ifølge sin kødelige Herkomst», «vise efter Kødet» 1 Kor 1, 26 = «verdslig vise», «til Kødets Ødelæggelse» 1 Kor 5, 5 = «saa hans Legeme kan gaa tiil Grunde», «Trængsel for sit Kød» 1 Kor 7, 28 = «timelig Trængsel», «roser sig paa kødelig Vis» 2 Kor 11, 8 = «roser sig af det udvortes», «(sætte sin Lid) til Kød» Fil 3, 4 = «til udvortes Fortrin», «seet mit Aasyn i Kødet» Kol 2, 1 = «truffet mig personlig», «Mættelse av Kødet» Kol 2, 23 = Tilfredsstillelse af den syndige Menneskenatur», «Aflæggelse av Kødets Urenhed» 1 Pet 3, 21 = «Fjernelse av Legemets Smuds» osv. Imidlertid har den nye oversettelse beholdt ordet kjød i forbindelser hvor motsetningen mellom kjød og ånd helt behersker tankegangen, f. eks. Rom 8, 1 ff., eller hvor uttrykket kjød har en polemisk (antidoketisk) biklang, som i Joh 1, 14; 1 Joh 4, 2, eller der hvor en for lang og fri omskrivning vilde være nødvendig, f. eks. Rom 7, 5.

Så meget om de grunnsetninger den foreliggende nye danske oversettelse har fulgt. Som man vil forstå har oversetterne lagt en hovedvekt på å gjøre bibelspråket så tydelig og så nutidig som mulig. Og herunder har de da heller nærmet seg parafrasen enn av hensyn til teksttroskapen beholdt ord og vendinger som lyder «foreldet, tåket eller hårdt». Og vi må uforbeholdent erkjenne at den nye danske prøveoversettelse av N. T. for så vidt er et utmerket arbeid. Også en norsk bibelleser vil uten tvil forstå mange steder bedre ved å rådspørre denne danske oversettelse enn ved bare å holde seg til den norske. Domprost Skovgaard Petersen har sikkert rett når han i en radiokronikk, gjengitt i Kr. Dagblad 19. november 1942, sier at, i forhold til de eldre bibeloversettelser, «klarheten er øket, misforståelser så vidt mulig avverget og avstanden mellom innholdet og leserne forkortet». Det spørs bare om ikke språkets modernisering og tydelighet er kjøpt med prisgivelse av enno viktigere hensyn.

Når man skal oversette N. T. med dets mange forskjellige forfattere, må man naturligvis forsøke å gjengi dets tekst så klart og tydelig som mulig, men man må heller ikke sammenblande oversettelsens oppgave med fortolkningens. Man må bare prøve å nå til en tydelighet i uttrykket som svarer til den tydelighet grunnteksten hadde for sin samtids lesere. Og da kan det ikke nektes at f. eks. Paulus' språk til dels er så tungt at det allerede den gang var «svært å tyde», så at de enfoldige i menigheten ofte misforsto-

ham (2 Pet 3, 16). På den annen side er en Johannes' hebraiserende ordføyning så simpel at den sikkert måtte forekomme datidens greske stilister altfor monoton. Og overhodet gjelder det jo om den nytestamentlige gresk at den bærer så sterkt preg av den gammeltestamentlig-bibelske stil at den måtte gjøre et delvis fremmed inntrykk på ekte greske lesere.[2]) En oversettelse av N. T. på et européisk nutidsspråk tør derfor ikke, så lenge den vil være oversettelse og ikke parafrase, gjøre seg illusjoner om å kunne tale et språk som klinger helt nasjonalt-moderne, eller å kunne gjøre språket så klart at misforståelser er utelukket.

Naturligvis skal dermed ikke være sagt at det utvalg som har utarbeidet den nye danske prøveoversettelse, har innbilt seg noe sådant, bare at det ikke synes å ha gjort seg tilstrekkelig klart hvilke grenser det her er satt for ens arbeid. Det skal villig innrømmes at den nye danske oversettelse har vært måteholdnere i retning av parafrase enn den svenske bibel av 1917, som den riktignok for meget har tatt til forbilde. Men ikke sjelden må det konstateres at den har glidd over i omskrivning også når den ordrette oversettelse var forståelig nok, bare fordi man har funnet ord og vendinger som klang bedre på moderne dansk. Men derved er noe av bibelordets fylde, folkelige enkelhet og høytidelige klang gått tapt.

Dels har oversetterne fastslått tolkninger som er nokså tvilsomme, som når de f. eks· omskriver genitivene «trældoms Aand» og «barnekaarets Aand» med «en Aand som skaber Trællekaar og Barnekaar»,[3]) eller når de 1 Kor 7, 21 istedenfor å oversette «mallon chresai» ordrett, påtvinger leserne en meget problematisk fortolkning av apostelens råd,[4]) dels har de ved sin parafrase innsnevret tekstens tanke, som i Rom 14, 17 («Frihed til at æde og drikke» istedenfor «Mad og Drikke»), eller som som i Joh 4, 17: «ved hvad der er det rigtige» istedenfor: vet å gjøre godt,[5]) dels har de utvisket nyanser i den greske tekst som i Fil 3, 5 hvor de bl. a. gjengir komplementene med «kata» adjektivisk («fuldblods Hebræer, lovtro Farisæer, nidkjær Forfølger av Kirken»), dels har man lagt inn i teksten mer reflekterte forestillinger enn de som er uttalt deri, f. eks. Åp 19, 1 («ligesom et mægtigt Kor»), 18, 21 («en Sten af Størrelse som»), dels gjort stilen for hverdagslig sammenlignet med bibelordets høyhet som i Rom 8, 1 ff. hvor substantivene jevn-

2) Man tenke f. eks. på et begrep som «kjødet». — 3) Sml. B. Weiss og O. Moe til Rom 8,14 f. — 4) Se v. Hofmann og A. Schlatter til stedet. — 5) Sml. derimot A. Schlatter og L. Bruns kommentarer.

lig er omskrevet med verber. Hvilken annen klang er det ikke i «den nærværende Tids Lidelser», «Guds Børns Aabenbarelse» «og Guds Børns Herligheds Frihed» enn i den nye oversettelse: «det vi lider her i Tiden», og «at Guds Børn skal aabenbares» og «den Frihed som Guds Børn skal have i Herligheden». Disse eksempler kunde forfleres i det uendelige.

Altså: så takknemlig vi enn må være for det store framskritt som den nye danske prøveoversettelse av N. T. på mange måter betyr, må vi dog si at den i sin nuværende form enno synes oss langt fra idealet av en kirkelig bibeloversettelse. Men den gir seg jo heller ikke ut for å være mer enn en prøveoversettelse, som altså enno er gjenstand for revisjon.
